

ANNO XCIV N. 133

BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ DI STVDI VALDESI



GIUGNO 1973

Direttore responsabile: Prof. Augusto Armand Hugon

Il Valdismo medievale tra conservazione e rivoluzione*

Anzitutto mi sia permesso di chiedere scusa dell'alternativa un po' maldestra suggerita dal titolo di questa conferenza, così com'è stato indicato sugli inviti. Per chi sappia solo un poco sul Valdismo medioevale, e abbia un po' di sensibilità per la complessità dei fenomeni storici, non si può trattare di mettersi sopra una etichetta esclusiva come quella di conservatorismo o di movimento rivoluzionario. Anzi, è meglio lasciar cadere fin dall'inizio della riflessione questi luoghi comuni della discussione politica odierna, più atti a far scomparire la contradditoria realtà in una nuvola formata da emozioni e pigrizia intellettuale che a mettere in risalto quello che bisogna sapere per poter comprendere. E che cos'è quello che vorremmo comprendere? È il significato storico del movimento valdese, cioè il modo con cui s'è inserito nella realtà ecclesiastica, politica, sociale, culturale nella quale s'è trovato ad esistere, il rapporto che ha potuto stabilire con quella realtà, la differenza specifica, di fronte a tale realtà, in cui s'è espressa, in modo inconfondibile, la sua identità. E per chi vuole andare oltre, ci sarà poi anche motivo di riflettere, partendo da tale esempio storico, sul problema generale ed attuale dei rapporti possibili e desiderabili fra espressioni comunitarie della fede cristiana, cioè Chiese, Sette, gruppetti di credenti all'interno delle Chiese, e vita sociale in genere.

Seconda premessa: bisogna lasciar cadere anche l'idea che sia esistito un solo Valdismo medioevale, con chiari e permanenti lineamenti ideologici e sociali, dalla lontana origine nella città di Lione della seconda metà del 1100, fino alla trasformazione avvenuta per l'accostamento alle Chiese della Riforma protestante nel '500. Quello che c'è stato, è un movimento con una spinta iniziale e vari sviluppi storici, secondo le regioni e i tempi, sviluppi che hanno portato anche a cambiamenti di carattere talvolta assai profondi. Varietà assai grande — eppure rimane possibile, ed è necessario, di parlare del Valdismo medioevale, che però non va confuso con una sola del-

(*) Conferenza tenuta alla Facoltà Valdese di Teologia a Roma nel 1972.

le sue manifestazioni. Che cosa tiene dunque insieme quella massa di materiale storico della quale è formata la nostra conoscenza del Valdismo, o dei Valdismi medioevali? Che cosa ci permette ancora di parlare del Valdismo medioevale come unità storica, ed è anche condizione minima per poter ascrivere i fenomeni che ci sono trasmessi come fenomeni di Valdismo, al movimento valdese? Possiamo essere sicuri che il fondatore del movimento, il ricco patrizio di Lione che si chiamava « Valdesio », non avrebbe accettato come « Valdismo » molti dei fenomeni che poi, dopo la sua morte, si sono manifestati nella storia del movimento da lui iniziato. Lo sappiamo che già durante la sua vita egli escluse dal suo gruppo di predicatori poveri molti che volevano essere « Valdesi » e non seguirono l'indirizzo da lui ritenuto indispensabile per chi ne volesse far parte. Ma non possiamo far nostro, come storici, per tutto il medioevo quel criterio da lui adoperato; lo possiamo fare nostro soltanto per la prima generazione dei suoi discepoli immediati in cui infatti quelli che da lui vennero esclusi non potevano continuare ad agire richiamandosi al suo nome. I movimenti storici continuano a vivere anche dopo la morte di quelli che hanno dato le ispirazioni iniziali. E sarebbe certamente ingiusto, inumano ed antistorico il voler escludere a prima vista da un movimento i fenomeni nati da nuove esigenze di vita, che non corrispondono più esattamente ai criteri che furono essenziali all'inizio. Non è soltanto luteranesimo, e calvinismo, e marxismo, e via dicendo, quello che non fa altro che ripetere i concetti esatti dei protagonisti. Così anche per il Valdismo medioevale, preso nel suo insieme.

Che cosa è dunque indispensabile per poter parlare di Valdismo? Direi che non si può parlare di Valdismo dove non si trovi più un nesso storico, cioè un nesso di trasmissione comunitaria della realtà valdese, non solo un nesso di influenze spirituali, non legate ad una tradizione di convivenza come gruppo. Tutti gli sviluppi e cambiamenti avvenuti nell'interno dei gruppi valdesi, per profondi che siano stati, non escono tuttavia dall'ambito del fenomeno valdese. E tutto quello che noi, come storici, possiamo fare, è di constatare che forse c'è differenza anche profonda d'ispirazione tra i Valdismi di varie regioni e vari tempi.

Ma questa risposta che abbiamo or ora data non è sufficiente. E ciò dipende dalle fonti trasmesseci. Sono per lo più testi antivaldesi, o testimonianze valdesi influenzate dalle circostanze in cui furono rese, cioè testi dell'Inquisizione. E l'Inquisizione non è stata una organizzazione perfetta che sia riuscita a scoprire i gruppi eretici in tutta l'Europa, e in tutti i momenti del loro sviluppo. Ci indica fenomeni che chiama valdesi, con lunga distanza di luoghi e tempi. E noi constatiamo che c'è qualche identità, e anche qualche differenza, tra quelle testimonianze chiamate valdesi. Ma non riusciremo mai a raccontare la storia interna del gruppo valdese, che vive di nascosto, attraverso la distanza per es. di 40 anni e di mille o due-

mila chilometri che c'è fra un processo d'Inquisizione e un altro. Forse c'è stata una rottura all'interno del gruppo valdese, nel frattempo? Non lo sappiamo. Forse non si tratta affatto di valdismo? Poiché c'è anche questo, che agli Inquisitori non stava a cuore di fornire materiale agli storici dei secoli futuri. Non hanno hanno chiesto agli imputati quello che noi chiederemmo loro. Era compito loro di scoprire eretici e mantenere saldo il sistema ecclesiastico nella realtà sociale. Facevano dunque poche domande basate su ciò che nei loro manuali trovavano esposto come caratteristiche di gruppi condannati per eresia, per es. se gli imputati ritenessero lecito il giuramento, o la pena capitale, o se credessero nell'esistenza del purgatorio, o nell'efficacia dei suffragi per i defunti, o nell'intercessione dei santi. Se gli imputati negavano questi punti, o solamente uno o due di questi punti, per gli Inquisitori erano « Valdesi », o credenti dei Valdesi. Ora può benissimo darsi che la negazione di tali articoli, caratteristica infatti per il movimento valdese, ma non caratteristica unica ed esauriente, e comune anche con altri gruppi di dissidenti, si sia estesa, per la propaganda dei valdesi e di altri, anche nella realtà sociale del popolo, fuori dalla propaganda continua ed immediata dei gruppi settari. Non c'è dunque sempre da fidarsi di quello che gli Inquisitori ci dicono sul Valdismo. Soprattutto se pensiamo che alle altre domande che gli Inquisitori erano soliti fare, cioè sui contatti degli arrestati con altri del loro gruppo, sui luoghi di incontro, sui centri di vita e di studio, i veri valdesi naturalmente sempre cercavano di dare risposte evasive, per salvare la vita dei loro soci. Se la Chiesa fosse stata più tollerante verso i Valdesi, allora potremmo anche scrivere una bella storia del Valdismo. Ma allora tale storia si sarebbe svolta anche in modo molto diverso, e il Valdismo si sarebbe inserito nell'organismo ecclesiastico, appagando certe esigenze spirituali di certi strati sociali, e, sarebbe diventato un elemento d'integrazione sociale della compagine ecclesiastica. Forse, all'inizio, il movimento non mirava ad altro?

Cerchiamo ora di indicare rapidamente alcuni aspetti del fenomeno Valdese nei primi decenni della sua esistenza che a noi sembrano essenziali. Non mi soffermerò sul caso personale della conversione del ricco commerciante Valdesio, che apparteneva al patriziato, cioè alla classe dirigente del comune di Lione: è un caso come molti altri, di crisi di coscienza nel conflitto con le norme sociali, tradizionali del cristianesimo di quel tempo, per il quale, grosso modo, esisteva un ordine sociale di tre classi riconosciute come oneste e necessarie per la vita del mondo, cioè l'ordine dei lavoratori — contadini e artigiani che assicuravano l'esistenza materiale dell'umanità —, l'ordine dei combattenti — cioè i cavalieri e tutta la nobiltà — che avevano il compito di difendere la tranquillità della società contro gli assalti dei nemici —, e l'ordine di quelli che pregavano, cioè i sacerdoti e i monaci, i quali assicuravano il benessere spirituale di tutta la società. Teoria astratta, quella dei tre ordini,

che non era in armonia con la realtà di una società per molti versi già avanzata, ricca di contrasti e di sfumature. In essa, accanto ai contadini e artigiani, già cominciavano a imporsi gli industriali e i commercianti: pensiamo alle grandi città dell'Italia, delle Fiandre, ma anche a città di medio progresso economico come p. es. Lione. Quello che conta è che la coscienza cristiana non s'era ancora resa conto dappertutto di quel cambiamento sociale, che non era ancora riusita ad inserire anche il ricco commerciante che trafficava non solo con le merci ma anche col denaro, nella sua concezione sociale di un mondo Cristiano. « Quale speranza di salvezza c'è per i commercianti » diceva un teologo del seolo XII. « Poca speranza, poiché tutto quello che hanno lo acquistano con frodi, spergiuri e lucri », cioè le necessità del mestiere del commerciante erano considerate come disoneste. Non c'è da meravigliarsi allora se qualche volta uno di questi commercianti credette di non poter salvare l'anima sua se non facendo rinuncia totale delle sue ricchezze e diventando povero. Caso eccezionale, sebbene non raro, che non ha importanza per la comprensione di quello che noi chiamiamo il fenomeno Valdese, poiché non abbiamo quasi nessuna altra testimonianza di conversioni spettacolari di ricchi alla povertà evangelica, avvenute sotto l'impulso della predicazione Valdese. È chiaro che nell'etica predicata dai Valdesi, come in tutta la predicazione del tempo, non c'era molto posto per i ricchi, che venivano messi in guardia contro i pericoli spirituali derivanti dalla ricchezza ed ammoniti a usare i loro beni a vantaggio dei poveri per salvare le loro anime. Ma la predicazione valdese non mirava in primo luogo alla conversione dei ricchi che dovessero farsi poveri loro stessi, non mirava ad un cambiamento del nuovo sistema economico del grande commercio; anzi, si è svolta per lo più in altri strati della società, e tendeva ad una rinnovata vita cristiana per tutto il popolo, ad una attuazione dell'etica evangelica di quanto era di regola.

Abbiamo qui appunto il tratto essenziale della conversione di « Valdesio »: che egli si fece tradurre il Nuovo Testamento e gran parte dell'Antico in lingua volgare, che egli si dedicò ad una vita itinerante nei dintorni di Lione, ripetendo al popolo i testi biblici ed esortandoli ad impararli e a seguirli nella loro vita, e che egli riuscì a raccogliere intorno a sé molti uomini e poi anche molte donne del popolo che lasciarono la vita che avevano condotta fino allora —e certo non erano dei commercianti —, impararono la bibbia nella loro lingua, ne fecero un patrimonio spirituale di loro proprietà, e si misero a predicare come aveva fatto Valdesio. Formarono cioè un gruppo, una fraternità di « poveri » — così si chiamavano, oppure « poveri in ispirito » — che riteneva fosse compito loro di far conoscere al popolo l'Evangelo, perché il popolo facesse sua l'etica ivi espressa, ed avesse dunque una speranza certa di salvezza eterna. Questa la comunità Valdese delle origini: un gruppo di uomini fattisi poveri, liberi da tutti i legami di famiglia e di lavoro quotidiano.

per vivere unicamente quella vita instabile che secondo loro i discepoli di Gesù e gli apostoli avevano vissuto, a servizio esclusivo dei loro prossimi cui sentivano il dovere di annunciare i comandamenti di Dio, perché si convertissero anche loro dai loro peccati. E di che cosa vivevano questi predicatori poveri, liberi come gli uccelli del cielo e i gigli della campagna da tutte le sollecitudini del mondo? Divevano vivere nella speranza che tutte le necessità del corpo fossero loro sopraggiunte da Dio, nella misura in cui veramente sarebbero stati liberi unicamente per quel servizio del prossimo con la parola cui si sentivano chiamati da Dio. In concreto ciò significava che dovevano aspettare la loro sussistenza come frutto della loro predicazione popolare dagli ascoltatori della loro parola; poiché « l'operaio » inviato dal Signore nella sua messe era « degno del suo nutrimento ». Una predicazione sincera dunque, convincente per il popolo per la dedizione e la completa povertà dei predicatori, convincente anche nel senso che per gli ascoltatori doveva essere evidente che questi uomini non potevano vivere se non erano proprio loro, gli ascoltatori, a dare loro vestimento, cibo, ospitalità. E non era soltanto compassione umana che non lasciava perire questi uomini, ma faceva parte dell'etica predicata, stava scritto nei testi che insieme leggevano che l'apostolo avesse diritto a vivere della sua predicazione.

Non è un'immagine ideale, idilliaca quella che abbiamo disegnata. È stata una realtà vissuta e proprio convincente anche per la logica intrinseca di questa concezione del ministero. Era un ministero svolto nel contatto immediato con tutto il popolo, senza distanza sociale. Se vi erano dei poveri — i predicatori valdesi lo erano anche loro, e spesso di più. Anzi, quel ministero doveva significare anche un sollevamento materiale per la povertà, perché — come tutta la predicazione della Chiesa, così anche i Valdesi, e in modo più convincente di molti altri, ricordavano alla massa dei loro ascoltatori il loro dovere cristiano di non lasciar morire di fame e di freddo ogni povero.

Tutto ciò sembra ben cristiano e poco rivoluzionario nell'ambito di una Chiesa che si chiama cristiana ed ha una lunghissima tradizione di vita monastica, spesso anche assai povera, una Chiesa che ha un sistema di parrocchie in cui si celebra la messa, si battezza, si insegna il catechismo, si ascolta la confessione, si predica.

Perché non accettare il ministerio valdese che in sostanza non faceva nient'altro, solamente in forma di vita diversa? Limitiamoci a poche indicazioni sullo sviluppo del movimento fra l'origine a Lione nel 1176 e il primo quarto del '200. È conferma delle intenzioni leali, non sovvertitrici, dei primi valdesi, nei confronti dell'ordine costituito della Chiesa, rappresentato dalla Gerarchia, il fatto che chiesero fin dall'inizio il permesso ecclesiastico per poter svolgere la loro attività a Lione — a Roma, nel 1179, di nuovo a Lione, nel 1180 —, e la risposta non fu un netto rifiuto, ma un per-

messo condizionato, accompagnato da una messa in guardia contro i pericoli della vita itinerante, derivanti dal fatto che da alcuni decenni un forte movimento di predicatori itineranti eretici e francamente anticlericali, i Catari, s'era diffuso largamente in Linguadoca, nella Renania e nell'Italia settentrionale. La condizione principale per una coesistenza pacifica tra i Valdesi e le istituzioni tradizionali della Chiesa fu quella che i Valdesi svolgessero il loro ministero soltanto in stretta collaborazione e subordinazione ai vescovi e ai parroci: potevano predicare, sì, ma soltanto col permesso del sacerdote del luogo dove si sarebbero recati.

In teoria, dunque, il contrasto lo si poteva evitare. Ma significherebbe aver poco senso per la realtà storica di quel tempo, il credere che le cose potessero svolgersi così facilmente come era stato escogitato sulla carta. In realtà, la predicazione valdese doveva destare gravi preoccupazioni per i chierici consapevoli della situazione che, secondo la tradizione, per volontà divina spettava loro nell'ordine sociale lel mondo. E certo, un movimento consapevole di una propria missione divina come quello valdese non si poteva contentare, in pratica, a bussare in ogni diocesi alla porta del vescovo, in ogni parrocchia alla porta del parroco per poi andarsene se il permesso di predicare fosse stato rifiutato. E soprattutto bisogna prendere in considerazione la situazione spirituale nelle regioni del sud della Francia, dove in seguito a lunghi decenni di attività sovvertitrice. clandestina ed aperta, di predicatori anticlericali e antiromani, buona parte del popolo s'era disabituata ad andare alla messa, a confessarsi, a chiedere l'assistenza spirituale dei sacerdoti, e s'era abituata a disprezzare in forma più o meno aperta la Gerarchia ecclesiastica, tanto lontana socialmente e culturalmente dalla vita reale del popolo. Non bisogna certo esagerare, ma un ministero che fin dall'inizio si fosse anche esteriormente legato e subordinato alla Gerarchia tanto spesso contestata, non avrebbe avuto le grandi possibilità di successo garantite invece dalla profonda impressione che l'indipendenza sociale, la dedizione completa alla propria vocazione, la rinuncia ad ogni forma di privilegi, ed il veder condivisa la sorte dei più poveri dovevano fare sul popolo. Qui c'era un fatto sociale nuovo, senza alcuna pretesa sovversiva, ma che per il contrasto in cui si trovava con le tradizioni sociali, conteneva tutte e due le possibilità: d'una parte quella di colmare l'abisso fra clero e popolo e di rendere inefficace la propaganda anticlericale, contribuendo così alla formazione di un nuovo concetto degli ordini sociali più sfumato della vecchia divisione in contadini, cavalieri e sacerdoti, praticamente uomini di condizione bassa, gli operai, e nobili governanti il mondo, sia nella gerarchia secolare, sia in quella ecclesiastica i cui posti importanti venivano anch'essi quasi tutti occupati dalla nobiltà, mentre i piccoli parroci in gran parte ancora dipendevano dalla nobiltà secolare. Il popolo si sarebbe avvicinato di nuovo con maggior fiducia al clero, per mediazione del ministero laico ed ortodosso dei Valdesi, e certamen-

te anche socialmente, al popolo, liberandosi dal legame che nonostante gli sforzi del movimento riformatore del secolo undicesimo socialmente lo vincolava ancora alla nobiltà. Questa la prima possibilità di sviluppo. Ma chi conosce la storia, può essere piuttosto scettico verso tale prospettiva, più atta a figurare in programmi di sviluppo che ad avverarsi nella realtà delle cose. L'altra possibilità è quella di un irrigidimento della classe dominante cui viene chiesto di aprirsi a cambiamenti sociali. è quella di una radicalizzazione del movimento nuovo che viene ad incontrare difficoltà da parte della classe dominante e che nello stesso tempo, nel contatto col popolo, ascolta quotidianamente le voci di critica, d'insofferenza per il clero, queste che certo spesso non erano oggettivamente giustificate, ma spesso non si poteva neanche negare che avessero una loro ragione. E se poi da parte del clero si trovavano mancanze serie al proprio dovere, come è pensabile che fra quei predicatori laici che erano i valdesi non ci fosse nessuno che gliele avesse fatto notare, anche pubblicamente?

Tale era la realtà, cui s'aggiungeva un nuovo motivo d'allarme per il clero quando per la logica intrinseca di quel movimento di risveglio evangelico che per la comunità valdese ben presto cominciarono a farne parte e a predicare anche le donne, secondo l'esempio delle pie donne che avevano seguito Gesu e delle altre di cui si leggeva nell'Antico e nel Nuovo Testamento. Ma se il laico, secondo la concezione tradizionale dell'ordine sociale. aveva il compito o di lavorare o di governare e di fare la guerra, ma non di predicare, la donna ne era esclusa nel modo più assoluto, per un difetto quasi connaturato col suo sesso; perché era vivo nella pia tradizione il ricordo dell'idea espressa per primo da Ireneo, vescovo di Lione nel secondo secolo: attraverso Eva il peccato è entrato nel mondo. Se tutta l'umanità soggiaceva al peccato e tutti avevano bisogno d'essere credenti, certamente, se si può dire, non in teoria, ma nel sentimento immediato, la donna lo aveva ancora un po' di più: per lei la via della salvezza era quella del lavoro per la famiglia, delle buone opere, della penitenza, forse anche, sopratutto se di condizione nobile, nel convento, ma certamente non quella del ministero itinerante di predicazione pubblica!

Il successo della missione valdese fu grande nel popolo di Borgogna. Provenza, Linguadoca, poi anche di Lombardia e Germania meridionale, e moltissime sono le testimonianze che ci fanno vedere che per un successo straordinario anche e soprattutto fra le donne che ospitavano i valdesi, li ascoltavano, davano loro da mangiare, li facevano venire in casa quando un membro della famiglia era malato. perché prendessero cura spirituale dell'infermo, ma molte erano anche, tra la fine del 1100 e la metà del '200, le donne — le « sorelle » che entravano nella società valdese e svolgevano un ministero di cura d'anime simile a quello degli uomini. E noi abbiamo ancora l'eco della preoccupazione di gran parte del clero. sopratutto di quello

alto, destata da quella irregolarità del ministero e laico e per di più anche femminile, in due testimonianze molto vicine all'origine del movimento valdese. *Walter Map*, un chierico inglese che aveva dovuto sottoporre i valdesi ad un esame di fede durante il Concilio Lateranense del 1179, alcuni anni più tardi scrisse: « Questi Valdesi, uomini enza cultura, chiedevano il permesso di predicare, ritenendo di essere a ciò capaci, perché avevano una Bibbia tradotta in lingua francese. Non conoscevano le infinite difficoltà della Scrittura per spiegare la quale tanti esegeti han dovuto sudare. Perciò gli incolti che non sono nemmeno in grado di imparare la parola di Dio, tanto meno la possono predicare. « L'unzione » — della dottrina cristiana — « deve dunque scendere dal capo alla barba, e dalla barba sugli indumenti; le acque devono fluire dalla fonte; dalle piazze pubbliche non possono fluire altro che paludi ». Immagini poco riuscite che fanno però vedere molto bene come Walter Map concepisce l'ordine eternamente costituito del mondo: il cristianesimo come una cosa estremamente difficile, per salvare la purezza della quale ci vuole la supremazia assoluta in materia di dottrina di un clero teologicamente colto, con monopolio di cultura; altrimenti non si crea altro che confusione. La gente semplice è eternamente condannata alla sua condizione culturalmente inferiore: non sono nemmeno in grado di comprendere la parola di Dio, quando venisse loro spiegata. Esperienze di un chierico inglese, che ha però anche altri motivi di opporsi al nuovo movimento, perché continua: Questi predicatori che fan vita apostolica « ora cominciano ancora nel modo più umile, perché non sono ancora ''arrivati''; ma se li ammettessimo, ci caccerebbero via ». Nella posizione di classe privilegiata che davanti ai nuovi fenomeni sente la necessità di difendere i suoi privilegi certamente ritenuti conformi con l'eterna volontà di Dio che non ha soltanto creato il mondo materiale, ma anche l'ordine sociale. Vi è certamente stato nel clero del tempo chi giudicava in modo più spregiudicato i nuovi fenomeni; ma abbiamo la conferma che la posizione di Map era abbastanza caratteristica in una testimonianza dell'Inquisitore Stefano di Borbone il quale disponeva di buone informazioni da testimoni immediati delle prime vicende del movimento valdese. Racconta in un modo molto più pacato, molto più simpatico gli inizi del movimento: Valdesio si fece tradurre in volgare la Bibbia, l'imparò a memoria, ne trasse il proposito di vivere come gli apostoli erano vissuti, si disfece dei suoi beni a vantaggio dei poveri, e usurpò l'ufficio degli apostoli, pubblicamente predicando gli evangeli. Convocò molti uomini e donne intorno a sé a fare lo stesso, insegnando loro i testi evangelici. E li inviò nei paesi circostanti a predicarvi, « uomini dei mestieri anche più bassi », cioè senza fare alcuna distinzione fra le classi sociali. Non è detto affatto in questo testo che si trattasse di gente eccezionalmente povera, no: quello che era un fatto nuovo e degno di attenzione per i testimoni è appunto questo che la predicazione valdese non riconosceva il tradizionale ordine sociale in

cui i laici avevano diritto di ascoltare in chiesa, ma non quello di parlare, e che l'apertura sociale di Valdesio si estendeva senza eccezioni a tutto quanto il popolo: tutti, se sapevano imparare gli evangeli e se si sentivano spinti dal contenuto di tale messaggio ad annunciarlo anche agli altri, essendo loro stessi disposti a rinunciare a famiglia e proprietà, tutti allora potevano e dovevano anche predicare. E a differenza dell'orgoglio clericale di Walter Map, l'Inquisitore non è in nessun modo in grado di negare alla semplice gente laica di campagna la capacità di ascoltare con attenzione il Vangelo. Poiché egli stesso aveva conosciuto un giovane bifolco il quale, studiando gli Evangeli con i Valdesi, era riuscito ad imparare a memoria gli Evangeli di tutte le domeniche dell'anno, e molti altri testi biblici. E non era il solo. Stefano di Borbone vi aggiunge l'osservazione che questo egli l'avrebbe detto per far notare la differenza fra questa assiduità dei credenti valdesi nel male e la negligenza dei cattolici nel bene, poiché molti cattolici secondo lui sarebbero talmente negligenti riguardo alla loro propria salvezza e a quella dei loro familiari che sanno appena il Padre nostro o il Credo o lo insegnano ai loro servi. Vi era dunque quella massa di incolti, di cui Walter Map parlava, i quali non comprendevano la parola di Dio. Ma non che i laici non la sapessero imparare, ma se non la imparavano, o non la volevano imparare o non c'era chi gliela insegnasse. E c'è da concludere appunto dal successo della missione valdese, che non pochi di bassissima levatura sociale erano addirittura avidi di imparare, poco distratti com'erano nella loro vita campestre.

Mi pare, da questo punto di vista, sempre valida la osservazione di Gioacchino Volpe fatta più di 60 anni fa: Il movimento valdese, e « del resto, il moto ereticale tutto quanto, nel suo complesso, è moto di cultura..., è cioè indice ed insieme spinta di più vivo lavorìo intellettuale. Son coscienze che si plasmano e reagiscono; son cervelli prima incerti che si mettono in moto. Ignorando o disconoscendo quel che è al di fuori e contro di essi, cioè la tradizione e il diritto scritto, tanto nella Chiesa come nella società civile, essi si attaccano all'autorità di testi, dove questa loro concezione primitiva della vita trova i suoi riscontri o gli argomenti giustificativi, e dove la vita religiosa si presenta con più semplici linee, libera da quella gigantesca superstruttura di interessi mondani di che l'aveva gravata la Chiesa romana ».

Queste osservazioni valgono per spiegare la facilità con cui il movimento valdese — come altri fenomeni di predicazione popolare itinerante — s'è potuto inserire nella vita quotidiana della base della società. Sono osservazioni valide, ma alquanto generiche che per ogni tipo di predicazione popolare vanno precisate col rispettivo contenuto caratteristico. Il denominatore comune « moto di cultura » non basta come spiegazione — non era semplicemente cultura, di qualunque tipo fosse, quella cui il popolo mirava, ma era cultura cristiana, e fra i vari tipi di cristianesimo offerti, dal Catarismo al Val-

dismo, la cultura cristiana più convincente, e convincente non solo in maniera teorica, ma nel senso che vi fossero evidenti d'una parte la piena adesione ai semplici testi evangelici, d'altra parte la possibilità per il popolo di vivere anch'esso senza diminuzioni l'etica ivi espressa. Il popolo si trovava dunque di fronte ad una possibilità di scelte, e vi era una vera competizione ideale tra i vari movimenti di predicazione itinerante per meglio corrispondere a quelle esigenze. Abbiamo qui un punto di partenza dal quale siamo forse in grado di meglio comprendere il fenomeno degli sviluppi e delle differenziazioni all'interno del movimento valdese, avvenute nel periodo tra la scomunica ufficiale a Verona nel 1184 — scomunica che però rimase teorica per almeno un ventennio, senza trovare quasi nessun riscontro negli strati sociali, anche ecclesiastici, nei quali si muovevano i Valdesi — e il '200. Come attuare meglio il Vangelo — e come inserirlo meglio nella realtà sociale del popolo, tale era il problema. Esigenze che potevano anche venire in contrasto l'una con l'altra, e sulle quali anche i predicatori potevano dividersi fra di loro, data la diversità degli ambienti locali in cui si muovevano. E certo, i Valdesi formavano un gruppo, s'incontravano ogni tanto, ma raramente: come è possibile mantenere una unità d'ispirazione quando non vi è ancora un capitolo generale autorizzato a risolvere tutti i problemi? Unità d'ispirazione fra predicatori che operavano in Linguadoca, in Provenza, in Borgogna, nella Renania, nella Lombardia, presto anche in Baviera, in Austria, Boemia, perfino in Calabria? Avevano da operare in competizione ideale in regioni contrassegnate da un anticlericalismo spiccato, rafforzato dalla propaganda catara e da altre tradizioni anticlericali come nella Linguadoca e in Lombardia, ma anche in altre regioni dove non c'erano ancora manifestazioni di Catarismo e dove il successo era semplicemente condizionato dalla esigenza popolare di una cura d'anime più immediata, meno compromessa dall'istituzionalismo sociale ed ecclesiastico? È chiaro che il movimento valdese si differenziava a seconda dell'ambiente sociale e culturale. Vi erano, in Linguadoca, i chierici disperati per il successo dei Catari, i quali, quando vi giunsero i primi predicatori valdesi, tanto più vicini alla predicazione della Chiesa romana, ancora volonterosi a lavorare non contro la Gerarchia, ma per il bene della Chiesa, vi videro una grande speranza per una ripresa spirituale della loro Chiesa, si misero a far parte del gruppo valdese, impararono da Valdesio e si misero a svolgere anche loro quel ministero itinerante. Disputavano per oltre un ventennio, da predicatori valdesi, contro i Catari. E noi abbiamo le testimonianze che la gente, popolo basso ma anche borghesi e persino nobili, fecero venire in casa loro e i Catari e i Valdesi, e li fecero disputare fra di loro, « per vedere quali di loro fossero i migliori cristiani ». Evidentemente questi chierici fattisi valdesi avevano un grande interesse ad impedire che il movimento valdese scivolasse nell'anticlericalismo d'obbligo e persino in quella che a loro doveva apparire come eresia dottrinale. Così

nasce quella parte del movimento, in stretto contatto con Valdesio stesso, che potremmo chiamare la « destra » valdese, più preoccupata d'ortodossia. Ed è da questa parte del movimento che nasce, poi, all'inizio del '200, dopo la morte di Valdesio, e dopo il manifestarsi di sentimenti più radicali, slegati dalla tradizione e dall'istituzione ecclesiastiche, nel seno del movimento — nasce la tendenza di ritornare all'ubbidienza della Gerarchia. Lo sviluppo invece di un sentimento più anticlericale, estraneo al movimento alle sue origini, fino al punto di formare una gerarchia sacerdotale vera e propria che doveva sostituire nella amministrazione dei sacramenti la Gerarchia romana, è un fenomeno i cui inizi si notano un po' dappertutto, in Linguadoca, in Provenza, ma che trova piena espressione nell'ambiente lombardo, da molti decenni più autonomo di fronte alle istituzioni tradizionali e della Chiesa e del dominio secolare. Sono gli studi del p. Ilarino da Milano che ci hanno fatto meglio comprendere questi sviluppi in Lombardia, poi anche il libro di Arsenio Frugoni su Arnaldo da Brescia e il problema del sopravvivere delle sue idee di Riforma del sacerdozio, e poi addirittura di formazione di un nuovo tipo di sacerdozio, la cui capacità di amministrare i sacramenti dipendesse dalla dignità personale, morale, fino all'esigenza della vita apostolica come presupposto di ogni ministero apostolico. È quella che noi potremmo chiamare la « sinistra » del movimento valdese, incline a sostituire la Chiesa romana esistente con una Chiesa certo di piccole proporzioni, ma idealmente programmata come nuova alternativa al sistema vigente, la Chiesa tutta intera fedele alle sue origini, alla Chiesa pre-costantiniana e pre-silvestrina, indipendente dal potere secolare, senza pretesa di dominio sul potere secolare, senza ricchezze. Ma non è stata questa l'idea di Valdesio, il quale non aveva concepito l'idea di una nuova Chiesa, ma di una Chiesa più inserita nella vita del popolo; aveva concepito l'idea di un ministero laico ed apostolico che per propria iniziativa come per divina volontà contribuisse a rinnovare la Chiesa esistente, cominciando con una trasformazione in parte cosciente ed attiva della società cristiana il popolo tutto quanto, anche nei suoi strati più bassi, che finora sapeva appena il suo Padre nostro e il Credo, e che da taluni veniva giudicato addirittura incapace di comprendere la parola divina, ritenuta patrimonio esclusivo di una classe colta clericale, socialmente composta per lo più da membri provenienti dalla nobiltà.

L'unità del movimento valdese fu così spezzata: era ancora Valdesio stesso a decidere, anche per altre ragioni di cui ora non abbiamo potuto parlare, che non era più possibile per i predicatori valdesi fedeli alla loro ispirazione primitiva di restare in comunione con quella « sinistra » lombarda, formatasi in ala autonoma del movimento. Ma Valdesio non si sottomise neanche all'autorità della Chiesa romana che dopo le prime esperienze col movimento valdese, per la sua preoccupazione della parte inalienabile del clero nell'ordine sociale della Cristianità, aveva deciso di stroncare quel movimento

laico di risveglio con coscienza di vocazione divina, per il quale era condizione di vita quella di non lasciarsi staccare dal contatto immediato col popolo, sottomettendosi, come veniva chiesto, alla buona volontà e alle velleità del clero locale. Valdesio decise, e con lui decise una buona parte dei predicatori a lui spiritualmente uniti, di continuare il ministero, fedeli all'ispirazione primitiva. È questo quello che noi possiamo chiamare il « centro » del movimento valdese. Rimase fedele, fatto strano, per tutto il secolo decimo terzo, anche sotto la persecuzione poi sanguinosa, non solo alla vocazione autonoma in cui credeva, ma anche al concetto primitivo che questa vocazione, come la intendevano loro, non era in contrasto con la Chiesa romana, che la Chiesa romana fosse davvero la Chiesa *cristiana*, diventata infedele al suo Signore soltanto nei suoi dirigenti. E che non avesse altro da fare che di riconoscere la vocazione valdese, perché si potesse ristabilire l'armonia di servizio comune al Signore. Posizione certamente poco rivoluzionaria — rivoluzionaria soltanto per chi voleva elevare la disubbidienza al clero, in sé, ad eresia centrale e madre di tutte le eresie, senza prendere in considerazione il carattere concreto e i motivi particolari di tale insubordinazione. E certamente in quel concetto d'eresia, almeno in quei tempi là, si confondevano stranamente preoccupazioni di purezza dottrinale con preoccupazioni di prestigio sociale, di classe. Ma abbiamo già visto, e sappiamo del resto dalla storia generale della teologia e della filosofia, che l'ordine sociale del mondo nell'alto medioevo non veniva considerato come un fatto storico, contingente, suscettibile di sviluppi, ma come creazione eterna di Dio. Anche se tale concetto si notava fortemente con la realtà — e vi era pure chi lo vedeva, e nella politica pratica tutti i dirigenti ne dovevano tener conto — in sede teorica il tempo non era ancora maturo per poter lasciar cadere tale concetto. E l'entità numerica del fenomeno valdese ed ereticale in genere, pur assai alta e causa di gravissime preoccupazioni, non era tale da costringere i dirigenti della società ad un ripensamento dei concetti sociali e dottrinali. I meccanismi di difesa del sistema vigente, pur insufficienti a lunga scadenza, riuscivano ancora a tenere il sistema in vita, almeno per alcuni secoli. Non riuscivano però ad estinguere del tutto un fenomeno radicato così profondamente nelle esigenze di spiritualità cristiana del popolo basso, come quello valdese, il quale, pur cambiando qua e là carattere fino al punto da non lasciar più intravedere i lineamenti ben chiari delle origini, riuscì a sopravvivere, in più parte dell'Europa, fino al secolo della rivoluzione boema e al secolo della Riforma protestante. E qua e là troviamo pure ancora le tracce della sua ispirazione primitiva. Così p. es. nel rito della cena col pane, vino e pesce, sviluppato agli inizi del '200 e trasmessoci in una testimonianza dell'inizio del '300, valida per la Borgogna, la Provenza, la Linguadoca, e anche parte della Lombardia. Con la citazione di questo testo vorrei chiudere questa conferenza, lasciandovi libera la vostra riflessione sulla natura o con-

servatrice o rivoluzionaria o semplicemente cristiana del fenomeno valdese originario. Non si tratta di un rito sviluppato per far concorrenza al sacrificio della messa. Non sacrificio dunque, ma un rito sviluppato per far fronte ad una doppia esigenza — l'esigenza di esprimere anche nella forma di un culto semplice, formato sul modello di racconti evangelici, quella comunità col Signore che aveva chiamato intorno a sé i suoi discepoli antichi e nuovi e li aveva inviati nella sua messe, accompagnandoli nel loro ministero con la sua presenza spirituale eppure concreta, con la sua parola e con la sua benedizione. E l'esigenza missionaria di poter offrire al popolo, allontanato dal culto della Chiesa romana per la propaganda catara, privato della partecipazione alla messa, perché non riusciva ad aver fiducia nel ministero dei sacerdoti — di procurare a questo popolo una benedizione spirituale offerta, si direbbe spontaneamente, dalla lettura dei testi evangelici sulla vita di Gesù e dei suoi discepoli durante la loro missione fra il popolo giudeo. Infatti noi leggiamo che nei primi tempi del movimento valdese anche il popolo credente poteva prendere parte a questo rito del giovedì santo che veniva celebrato nelle sue case, e ad altri desiderosi di parteciparvi ed infermi veniva portata una parte del pane benedetto. Più tardi, sotto la persecuzione, il rito si celebrava soltanto nel cerchio ristretto dei predicatori. Ma rimaneva chiaro, almeno per molti, che non si trattava del sacrificio della messa. Era un rito in cui i Valdesi, lontani da ogni riflessione astratta su Dio, s'inserivano spiritualmente, come con la loro vita tutta intera lo facevano concretamente, nella grande linea della storia del popolo di un Dio concreto, che chiama, comanda, giudica e benedice, scendendo dal cielo nella realtà di una vita d'ubbidienza semplice.

« Il giorno della cena, verso sera, quando la cena è già preparata, quello che è il maggiore fra di loro, lava i piedi dei suoi soci, e con l'asciugatoio, di cui s'è cinto, li asciuga. Dopo di ciò, si mette a tavola con loro, prende il pane, il pesce e il vino e li benedice, non quale sacrificio od olocausto, ma in memoria della cena del Signore, e dice questa preghiera:

« Signore Iddio d'Abramo, Iddio d'Isacco e Iddio di Giacobbe. Dio dei nostri padri e padre del Signore nostro Gesù Cristo, che hai ordinato — già nell'Antico Testamento — che per le mani dei vescovi e sacerdoti, i servi tuoi, fossero offerti sacrifici ed olocausti ed oblazioni di vario genere. Signor Gesù Cristo, che hai benedetto nel deserto cinque pani d'orzo e due pesci » — è una allusione alla moltiplicazione dei pani e pesci, così come viene raccontata nell'Evangelo di Giovanni, dove appunto ciò avviene poco prima del giorno di Pasqua —, « e che hai benedetto l'acqua, ed è stata cambiata in vino » — abbondanza della benedizione divina —, « benedici — Nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo — questo pane, pesce e vino, non come sacrificio od olocausto, ma come semplice commemorazione della santissima cena di Gesù Cristo, Signore no-

stro, e dei suoi discepoli. Poiché, Signore, non ho osato offrirti un dono tanto grande con le mie mani impure, e prendere nella mia bocca impura il santissimo corpo del Signor nostro Gesù Cristo, Figlio tuo. Ma ti chiediamo che tu benedica questo pane e la sostanza di questo pesce e questo vino. Nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo ».

Dicendo ciò, fa il segno della croce sopra questi cibi. « E la comunione di questo pane ti sia gradevole come semplice ostia, Padre eterno. E dirigi l'anima mia e il corpo mio e tutti i miei sensi, e disponi nella tua clemenza i miei gesti in modo tale che io sia degno d'offrirti quel corpo tre volte santo che viene venerato dagli angeli in cielo. Che vivi e regni, Dio, nei secoli dei secoli. Amen ». Fatta questa benedizione, mangia e beve del detto pane, pesce e vino, e poi ne dà anche a tutti gli altri soci e ne mangiano e bevono ».

Ecco questo testo liturgico col quale voglio chiudere, perché con le sue citazioni evangeliche e come rito che esprime una pietà immediata ci fa penetrare forse meglio che tante altre fonti che raccontano l'esteriorità del movimento valdese, e senz'altro meglio che le riflessioni che noi vi aggiungiamo dal nostro, nell'intimo della spiritualità valdese, basata come era su di una lettura nuova ed attenta dei racconti evangelici nella vita di Gesù e dei suoi discepoli, fatti propri ed attuati di nuovo in una vita di strettissimo contatto col popolo senza considerazioni di classe, come possibilità e realtà di un rinnovamento all'interno della Cristianità romana, che avrebbe dovuto, secondo loro, superare anche l'abisso apertosi fra clero e popolo, reso più disperato dalle tradizioni e teorie circolanti sull'ordine sociale eternamente costituito, che sembrava escludessero per sempre il popolo da una vita cristiana cosciente ed attiva. Ma era appunto il popolo stesso che accogliendo la nuova missione valdese fece vedere che mirava ad una posizione cristiana diversa.

Kurt Victor Selge

Riforma e rivoluzione nelle convinzioni teologiche dei taboriti*

Le chiese ed i teologi, nel corso della storia hanno anche troppo spesso pronunziato una negazione dogmatica o passionale delle forze rivoluzionarie. È chiaro che questa constatazione si applica meno al cristianesimo dei primissimi secoli che alla cristianità già stabilita e che si sente minacicata dai possibili sconvolgimenti dell'ordine sociale e politico con cui ha stabilito dei buoni rapporti. Le condanne esplicite delle rivoluzioni cominciano dall'epoca moderna e sono state spesso reazioni contro la rivoluzione francese, ma l'atteggiamento conservatore della Chiesa nei confronti dei cambiamenti sociali si richiama ad una tradizione plurisecolare.

Per giustificare ordine e stabilità la teologia ufficiale ha insistito volentieri sulla virtù sociale dell'ubbidienza alle autorità stabilite. Essa ha riconosciuto teoricamente il diritto alla resistenza contro alle leggi ingiuste, salvaguardando così qualche cosa dell'atteggiamento di rottura, caratteristico dell'Evangelo, che impegna il credente a considerare come relative le istituzioni religiose o politiche. Tuttavia questa teologia ha lasciato un ben piccolo spazio alla disubbidienza temendo, con S. Tommaso, lo scandalo e la perturbazione. È stato giustamente detto che « la storia ci mostra che la Chiesa, cedendo alla tentazione del potere o sforzandosi di sopravvivere, ha continuamente dato il suo appoggio a forze che l'hanno utilizzata come garanzia contro alle temute trasformazioni. Sacralizzando in uno stesso tempo la potenza dei potenti e la rassegnazione dei deboli, essa ha prolungato lo stato di fatto ».

Però la riforma hussita ci sembra essere una manifestazione sorprendente, e per certi aspetti unica alla sua epoca, di questo slancio di permanente insoddisfazione che si rinnova continuamente a contatto con la Buona Novella e rifiuta di accettare la fatalità della situazione esistente. Attraverso al movimento taborita, la Riforma hussita si è lasciata mobilitare per la rivoluzione e precisamente a partire dal momento in cui essa prese teologicamente coscienza dell'ingiustizia di cui la Chiesa stessa si era resa colpevole.

(*) La documentazione relativa a questo articolo si trova a piè del testo originale pubblicato in « Communio Viatorum », 1970, pp. 137-153.

Nel movimento hussita, a prima vista, riforma religiosa e rivoluzione sociale procedono parallelamente. Ma sarebbe uno sbaglio se non li distinguessimo l'una dall'altra. Non è possibile ridurre le cause dell'insurrezione al solo pensiero teologico, né far derivare le tesi dei riformatori dalla sola aspirazione delle forze sociali. Nell'arsenale concettuale degli hussiti non si trova la nozione moderna di rivoluzione in quanto cambiamento brusco delle strutture politiche economiche e sociali. Tuttavia la rivoluzione, che essi aiutarono a realizzarsi, impose i suoi temi. Essi si annunziavano già nella ricerca di una più autentica presenza cristiana nel mondo. Tuttavia, per esporre le loro tesi in termini intelleggibili ai loro contemporanei, i teologi hussiti dovevano necessariamente adoperare categorie di pensiero elaborate da una tradizione scolastica e canonica già piuttosto vecchia. In questo modo le nozioni della resistenza al tiranno o della guerra giusta s'integravano nella problematica della riflessione rivoluzionaria, senza tuttavia riuscire a rendere completamente conto della intenzione dei riformatori. Bisogna così saper rendere giustizia alla portata sociale dei temi specificamente teologici centrali, anche se le loro conseguenze politiche non appaiono evidenti a prima vista.

Ci si presenta così il problema di come la rivoluzione fu vissuta dal senior taborita Nicola Biskupec di Pelhrimov, e di come essa entrava nel cerchio della sua riflessione. A dire il vero questa ricerca non è facilitata dagli scritti di Nicola il quale si annulla a tal punto di fronte alla causa che vuole servire da rendere veramente eccezionali i suoi momenti di abbandono personale. Nei dieci anni seguenti alla schiacciante disfatta delle armi taborite nella battaglia di Lipany (1434), Nicola redasse la sua Cronaca taborita. Piuttosto che raccontare la storia degli avvenimenti, Nicola vi redige una specie di bilancio della rivoluzione. E lo fa come apologeta delle intenzioni che mossero la grande insurrezione; al tempo stesso come testimonio oculare e come elemento attivo di un combattimento il cui obbiettivo sarebbe stato visto e difeso dai taboriti con estrema fedeltà.

Il termine « rivoluzione » non compare, ma questo tema è presente tutte le volte che Biskupec deve affrontare il problema di sapere se il popolo cristiano è autorizzato o no a difendere con le armi il suo diritto e la sua responsabilità di riformare la Chiesa. Le riunioni pacifiche sulle alture avevano manifestato, dal 1419, la decisione del popolo di ascoltare la Parola liberamente predicata, la sua disponibilità a lasciarsi riformare dal Cristo, solo vero maestro della giustizia. In questo modo le assemblee del deserto avrebbero rinunziato deliberatamente a fare ricorso alle istanze abituali della mediazione ecclesiale rappresentata dal sistema parrocchiale. Soltanto in un secondo tempo, e precisamente a partire dal momento in cui un intervento militare dall'esterno minacciava di distruggere questa volontà riformatrice, si pensò di adottare delle misure che garan-

tissero la vita e l'espansione della Riforma e delle sue conquiste, su scala nazionale.

Nicola insiste sul fatto che, all'inizio, la Riforma abbracciava l'intero Regno. I quattro articoli di Praga furono pubblicati « per totam terram Bohemie et Moravie ac multas alias provincias ». All'inizio essi furono unanimemente ricevuti senza alcuna distinzione di ordine sociale dai « baronibus, clientibus et multis regno Bohemie fidelibus communitatibus ». Nicola mette anche in risalto il consenso iniziale che si era stabilito fra l'Università di Praga e quel clero del Regno che, fin dall'inizio, « lavorava con il popolo ».

Secondo Biskupec, questo consenso iniziale mette in luce quanto il taboritismo rappresenti, senza soluzione di continuità, il carattere comunitario e popolare della Riforma nata dalla predicazione di Hus. Essa desiderava solo ricondurre la chiesa, questa povera vedova da troppo tempo privata della Parola vivificatrice, fuori delle deformazioni di cui era stata vittima e di ristabilirla nell'autentica disciplina apostolica. I taboriti avrebbero adottato come preciso punto di partenza il programma riformatore di Jacobello di Stribro nella sua fase iniziale. Si tratterebbe del periodo all'incirca compreso fra il 1412 e il 1417, quando il felice scopritore della assoluta necessità del Calice predicava dal pulpito della chiesa di S. Michele, nella vecchia Praga, e dei primissimi tempi della sua attività a Bethlehem quale successore di Giovanni Hus. Si tratta di un Jacobello ancora radicale; l'uomo che, entrato in contatto con Nicola di Dresda, si rendeva conto con meraviglia di quanto le tesi contestatrici dei Valdesi convergevano verso lo scopo che lui stesso perseguiva; l'uomo che aveva trovato il coraggio di gridare sui tetti quello che i suoi precursori avevano sussurrato all'orecchio nei due secoli della loro forzata clandestinità. Si tratta di quel Jacobello per cui le nozioni di eresia e di ortodossia non erano più da ricercare in rapporto con il magistero della Chiesa dominante o della autorità sociale di un cristianesimo ben stabilito. Si tratta ancora di quel Jacobello le cui idee sui valdesi corrispondevano molto meno ai documenti degli inquisitori che alla teologia valdese della storia come appare, per esempio, dalla corrispondenza fra valdesi d'Austria e d'Italia; e questo è un fatto importante. In questo periodo riscontriamo, infatti, in Jacobello alcune distinzioni fondamentali comuni con i valdesi. Esse concernono la vera e la falsa Chiesa; la constatazione della salutare separazione effettuata nei confronti di papa Silvestro dai credenti ai tempi dell'Imperatore Costantino; un periodo quasi identico per le persecuzioni contro ai valdesi — 250 anni secondo la Responsio Johannis, 200 anni secondo Jacobello —; lo stesso rincrescimento per l'inevitabile nicodemismo dei Valdesi; la stessa sottolineatura dell'aspetto necessariamente minoritario di una Chiesa che segue il Cristo crocifisso; una diffidenza simile per quel che riguarda l'effetto salutare delle chiese consacrate, degli altari e delle immagini dei

santi; lo stesso rispetto per il Padre Nostro, la stessa insistenza sulla funzione profetica del martirio subito dai propri familiari.

Nicola di Pelhrimov adottò a sua volta la rudimentale teologia della storia del cristianesimo dei valdesi e continuata da Jacobello. Ma rimpiange di dover constatare che Jacobello si era fermato a mezza strada terminando i suoi giorni (1429) « completamente cambiato », in aliam qualitatem versus suam vitam finivit. Soltanto i taboriti sarebbero rimasti fedeli allo sforzo originario per assicurare alle verità evangeliche l'ascendente che esse devono esercitare sulla chiesa intera; tentativo intuito dai valdesi ed articolato sul piano della dottrina da Wiclif e Hus.

Secondo gli scritti di Biskupec, il carattere specifico del movimento taborita deve essere cercato nello stretto rapporto fra i predicatori della Parola ed il popolo dei fedeli. Dai loro sforzi congiunti nasce il proposito riformatore o, per adoperare un termine del XVI secolo, il ius reformandi ecclesiam. Questo populus una cum sacerdotibus cum eodem laborantibus costituisce l'istanza concreta della prassi riformatrice dei taboriti. Ci troviamo di fronte ad una situazione inedita le cui radici dottrinali devono essere cercate meno in Wiclif che in seno alla tradizione miliciana, particolarmente in Matteo di Janov.

Già per Janov la riforma può realizzarsi solo a condizione che il popolo dei laici si lasci riformare a livello dell'uomo rinnovato dallo Spirito di Dio e trascini in seguito chierici e clero nel processo di una trasformazione generale della cristianità. In Janov un legame molto stretto unisce l'idea della Riforma da realizzare sociologicamente dal basso e la sua pietà eucaristica che è comunitaria per definizione. Egli prevede perfino l'avvicinarsi del momento drammatico in cui il popolo dei laici stesso prenderà posizione davanti ai suoi curati per rivendicare il nutrimento eucaristico a cui ha diritto per essere l'avanguardia del rinnovamento della Chiesa.

Nel momento in cui, come abbiamo visto, il populus simplex delle assemblee eucaristiche riunite sulle alture diventava, secondo Nicola di Pelhrimov, il vero responsabile della Riforma, il sogno di Janov si realizzava. E il vescovo taborita ne era perfettamente cosciente.

Inutile dire che Biskupec esagera quando vuol farci credere la unanimità quasi totale degli hussiti alla vigilia della rivoluzione. Tuttavia egli è stato sempre sinceramente convinto non solo della esistenza, ma anche della giustificazione della difesa armata del processo di riforma. La formulazione dei professori di Praga nel corso delle trattative del 1419 e 1420 implicava, infatti, il riconoscimento della rivoluzione. Sappiamo che i teologi universitari finirono per ammettere, sia pure con molte precauzioni, il diritto del popolo dei credenti a disubbidire ai loro signori quando questi si fossero messi dalla parte del torto e ad assumere per conto suo « la difesa della verità evangelica ». Biskupec prende come punto di partenza quella

che era stata una concessione estrema fatta dagli universitari alla teologia della rivoluzione. E quando, in seguito, i teologi pragesi con Jacobello alla testa, si sforzeranno di far ritornare la rivoluzione nell'orbita del potere politico legittimo, inteso secondo la tradizione, il vescovo taborita li accuserà di opportunismo, e perfino di tradimento.

Egli non vuole trascurare le condizioni tradizionali imposte alla guerra giusta, ma afferma che esse sono sottomesse alla causa che deve essere difesa. Il fine ultimo della Riforma, cioè ut omnis error Anticristi quomodocunque paliatus destruatur et promoveatur fides Cristi, ordo, iusticia et veritas, può essere raggiunto solo all'interno di uno spazio di libertà. Analizzando la situazione di base, Biskupec scopre il diavolo all'opera per ridurre questo spazio di libertà. Il diavolo stesso avrebbe suscitato il nemico esterno ed interno della rivoluzione non violenta in atto. A differenza dei teologi pragesi, per Biskupec la giustificazione della guerra difensiva sarebbe stata elaborata in funzione della Riforma, che è rivoluzione non violenta. Ma storicamente essa trova il suo posto fra il regime non violento della Riforma e quello violento instaurato dall'irruzione di Satana sotto alle vesti della crociata organizzata da parte della cristianità stabilita. Spinta dall'intervento militare della cristianità, la Riforma si vede obbligata ad accelerare i cambiamenti pazientemente sperati, a spingere verso trasformazioni profonde e brutali, realizzate anche con la costrizione. Infatti il bene che si era potuto ricercare sine omnibus bellicis difficultatibus, in un primo tempo ahimé troppo breve, è stato radicalmente minacciato da parte del papa, dei prelati, del re Sigismondo, dei Tedeschi ed altre nazioni e perfino dai loro complici in seno al paese stesso. In queste condizioni solo la forza permetterà alla rivoluzione di distruggere le vecchie istituzioni, di crearne delle nuove e portare al potere uomini nuovi.

La situazione stessa della cristianità esige la rivoluzione. Nel nome dell'Evangelo Biskupec percepisce l'imperativo di mantenere la solidarietà con gli oppressi che soffrono particolarmente a causa di una chiesa appesantita e ricca. Una Chiesa che difende le posizioni acquisite da una parte con la menzogna e dall'altra con la violenza brutale. La gente semplice si trova così ingannata sia a livello della salvezza dell'anima che a quello della vita sociale ed economica. Cristo può preservarci dalla disperazione, ma questa certezza ci obbliga a dire al popolo che esso ha il dovere di resistere. I teologi di Praga e quelli di Tabor parlano in favore della guerra detta giusta in termini formalmente quasi identici. Tuttavia i primi vogliono evitare la guerra a tutti i costi, anche quando sia condotta per difendere la Riforma, perché non diventi lo strumento che sconvolge le relazioni della società che si erano affermate durante il medio evo. Invece i taboriti che, non dimentichiamolo, derivano almeno in parte dal pacifismo valdese, desiderano fondamentalmente giustificare la sostituzione di vecchie basi, creatrici di ineguaglianze, con nuove strutture che corrispondano alla legge evangelica della perfetta libertà.

Detto questo, bisogna aggiungere che Biskupec non si preoccupa di dare una definizione della rivoluzione o della guerra rivoluzionaria. La considera un fatto suscettibile di essere compreso nei limiti, allora abituali, della teoria del ius ad bellum e del ius in bello, ma vi aggiunge delle riflessioni teologiche. A queste riflessioni è costretto da una parte dalla critica che va ingrandendosi contro i combattenti taboriti e, dall'altra, dalle stesse guerre hussite: la Riforma, diventata rivoluzione, non ha esteso la guerra oltre ai limiti convenzionali? La guerra stessa non ritrova una dinamica veterotestamentaria che sembrava aver perso nel corso dei secoli precedenti? Biskupec sarà costretto ad ammettere che il processo rivoluzionario come la guerra intrapresa per difenderlo seguono delle leggi che sfuggono al controllo della teologia e superano di molto le intenzioni primitive. L'uso della violenza forza il corso di quella giustizia che si sforza di servire. I riformatori diventati rivoluzionari sono stati costretti ad utilizzare elementi umani che non rientravano nelle motivazioni originarie. Di conseguenza, perfino fra i taboriti, alcuni tam spirituales quam seculares si son lasciati condurre ad eccessi di tirannia, crudeltà, avarizia; gli stessi eccessi contro i quali la Riforma era insorta fin dall'inizio.

Ora la causa sacerdotum Taboriensium consisteva appunto nel vegliare affinché le prime intenzioni della Riforma fossero mantenute nella loro purezza. I teologi taboriti avrebbero coscienziosamente esercitato questa funzione a partire dall'anno 1422 (fine febbraio, convocazione dei ministri taboriti a Pisek).

Da questo momento, secondo Biskupec, la loro sollecitudine si manifesta in una serie di misure prese per epurare la comunità da ogni specie di deordinaciones.

Questo significa che fra le communitates eorum subiectis regimini e la causa sacerdotum Taboriensium, fra i politici e i capi militari taboriti da una parte ed i teologi di Tabor dall'altra non c'è soltanto stata correlazione e solidarietà, ma anche tensioni.

Nel quadro che ci abbozza Biskupec, la causa del combattimento spirituale dei taboriti rimane più o meno la stessa e non evolve sensibilmente. La sua Cronaca si sforza di documentare il modo in cui questa causa fu costantemente difesa dai teologi di Tabor nel corso di interminabili polemiche con i professori di Praga dall'epoca delle discussioni del 1419-20 fino al tempo del Concilio di Basilea (1ª parte), poi fino alla morte di Sigismondo di Lussemburgo (2ª parte) e finalmente fino all'anno 1444 (3ª parte), ma la posizione taborita, a conti fatti, appare assai stabile. Se dovessimo attenerci alla sola Cronaca di Biskupec saremmo pochissimo informati sulle crisi e sulle trasformazioni subite dal pensiero taborita e, per esempio, non sapremmo quasi nulla delle conseguenze della potente spinta di speranza millenaristica prima del 1421; nulla sulla attrazione che aveva esercitato l'alternativa del taboritismo pacifico fedelmente rappresentato da Pietro Chelcicky con il quale Nicola di Pelhrimov dia-

logò, come sappiamo da altre fonti contemporanee. Ma non dobbiamo dimenticare che la Confessione taborita del 1431, come anche la Cronaca, hanno tendenze apologetiche e si rivolgono al pubblico, alla res publica, per metterla in guardia contro al disfattismo creatore di compromessi dei professori di Praga capeggiati da Giovanni Rokycana.

Ora, non ostante il carattere apologetico dell'opera di Biskupec, anzi proprio a causa di esso, la confessione indiretta della non identità fra la causa sacerdotum Taboriensium e l'evoluzione della politica taborita di potenza è estremamente rivelatrice. Questa ammissione ci obbliga a distinguere, senza tuttavia separarli, il popolo e l'esercito taborita da una parte e i teologi taboriti dall'altra. Tuttavia questa distinzione necessaria non significa, nel contesto apologetico dell'opera, che Biskupec voglia desolidarizzare con gli sforzi taboriti che mirano alla vittoria ed al riconoscimento dei Quattro Articoli per mezzo della rivoluzione. La confessione del 1431 afferma molto chiaramente l'atteggiamento rivoluzionario dei taboriti. Per esempio quando dichiara voler « attaccare con forza l'impostura dell'Anticristo e le sue falsità seducenti », o quando, pur senza nominarlo, si schiera dalla parte di Procopo il Grande tessendo l'apologia della partecipazione effettiva dei ministri taboriti agli affari politici: « Poiché, permettendo Iddio, siamo giunti al punto in cui gli affari del mondo sono senza uscita e senza rimedio, non abbiamo il diritto di condannare o di giudicare un prete che, spinto dallo Spirito di Dio, si occupa della pace fra gli uomini nel migliore dei modi e li invita alla concordia affinché, per mezzo della discordia, i poveri non siano derubati ». La critica formulata dal partito di Praga secondo cui i taboriti non osservavano gli Articoli di Praga che impegnavano i preti e rinunziare al potere secolare viene ritorta da Biskupec contro all'Università stessa per il ruolo da essa assunto nell'ala hussita conservatrice: « Sarebbe desiderabile che, fra i professori dell'Università e fra i loro partigiani, non ci fosse un sol prete che, in segreto e nascostamente, si occupi degli affari di questo secolo in misura molto più grande di quanto non faccia apertamente qualcuno di noi, spinto dalla necessità ».

Biskupec pensava e scriveva da rivoluzionario impenitente. Non si è messo sulla strada di quelli che, con il passare degli anni, hanno cambiato il loro primitivo entusiasmo rivoluzionario in amarezza reazionaria. Se ammette che la guerra condotta dai taboriti è stata effettivamente alterata da disordini non lo scrive per screditare la rivoluzione in quanto tale. Cerca piuttosto di rendere più respirabile il clima postrivoluzionario diventato soffocante, ricordando le cause della rivoluzione e i motivi capaci di nutrire l'ardore e il rischio rivoluzionario. Per questo evoca con tanto calore il momento in cui i cristiani di Boemia si trovarono in circostanze tali da far apparire necessario il ricorso eccezionale ed una violenza passeggera per evitare il permanere di una violenza permanente e totalmente inaccet-

tabile. Se, all'inizio del grande sollevamento, gli hussiti impegnarono la lotta rivoluzionaria fideliter ac catholice, lo fecero a pro della Chiesa universale. In questo modo la giustificazione del Regno di Boemia di fronte alla sinistra accusa di eresia voleva soltanto iniziare un rinnovamento che abbracciasse la cristianità intera, come aveva già sperato Giovanni Zelivsky.

Pur sottolineando la volontà dei teologi taboriti di non ritornare indietro al tempo che aveva preceduto la loro assunzione del rischio rivoluzionario, la Confessione e la Cronaca, rivolti ad un pubblico esterno, non hanno taciuto le proprie sconfitte e le riforme non condotte a termine.

Tanto più questa caratteristica si nota in un'opera che Biskupec destinava ai suoi correligionari. Ci riferiamo alla sua raccolta di predicazioni che risale verosimilmente agli anni 1425-26 e che è stata analizzata da F. M. Bartos.

Da una parte Nicola di Pelhrimov rifiuta ostinatamente di accettare la domanda disfattista formulata dai professori di Praga: Chi può sostenere una guerra contro il mondo intero? Ma, d'altra parte, Biskupec non cessa di applicare il criterio della legge di Cristo alla prassi taborita. All'epoca dei grandi successi militari taboriti troppi furono gli ipocriti che si allinearono con loro. Con il pretesto della guerra santa, si danno alle rapine senza rispettare i giusti e gli innocenti. E, quel che è peggio, le comunità ed i capi militari taboriti dimostrano una colpevole indulgenza nel confronto di questi disordini, come se avessero dimenticato l'esempio normativo della chiesa primitiva.

Per Nicola non si tratta qui, più che in un altro qualsiasi momento, di condannare ideologicamente ogni violenza, ma di aver ben chiaro lo scopo originale della rivoluzione che dovrebbe, anche in seguito, determinare la scelta dei mezzi per compierla. La rivoluzione è il modo in cui il taborita vive l'amore per il prossimo. Al capitolo 48 della sua Confessione, Biskupec caratterizzava i combattimenti militari dei taboriti come motivati dall'amore anche quando infliggevano duri colpi « ai distruttori della fede, agli oppressori degli innocenti ed agli altri trasgressori ostinati e criminali della legge divina che non si lasciano trarre dalla loro ostinazione da altri mezzi ancora pacifici, né arrestare nel loro attacco diretto contro ai fedeli ». Naturalmente il combattimento spirituale sarebbe una via teologicamente molto più raccomandabile; ma, di fronte alla violenza attiva della controrivoluzione, non rimane che la scelta di una violenza rivoluzionaria disciplinata.

Dobbiamo dunque parlare di un impegno critico di Biskupec nella rivoluzione taborita. L'intera sua opera letteraria si sforza di mettere in guardia i suoi compagni di lotta contro un attivismo violento che considera la guerra come una condizione normale. Vuole invece che l'azione rivoluzionaria mantenga il legame che la unisce al progetto della Riforma. Se Chelcicky abbandonasse la ricerca di

qualsiasi politica di successo e si indirizzasse verso la politica paradossale della protesta passiva, Nicola preferirebbe la politica della testimonianza visibile. Secondo lui la chiesa taborita, strutturata secondo il paradigma della Chiesa cristiana primitiva avrebbe dovuto dare questo tipo di testimonianza con la sua contestazione radicale contro a tutto ciò che, nella tradizione della Chiesa occidentale, limita, restringe, appesantisce la legge divina e la trasforma in potenza oppressiva.

Da quanto siamo venuti dicendo, lo storico potrebbe essere tentato di considerare puramente e semplicemente Biskupec come sostenitore del partito taborita dell'ordine. Cioè del partito che, secondo una analisi recente, dal 1421 aveva capito che bisognava decidersi per l'alleanza con la città borghese di Praga, in caso contrario il programma della rivoluzione contadina e plebea non avrebbe alla lunga, potuto prevalere. Senza dubbio Biskupec ha avuto la sua parte nel progressivo isolamento dei partigiani di Martinek Huska. Rivolgendosi alla fine del febbraio 1421 ai professori di Praga, egli esprimeva la sua volontà di ortodossia e condannava l'errore picartista. In questo modo avrebbe obbiettivamente facilitato l'affermazione di Zizka e del partito taborita dell'ordine.

Due cause lo spinsero ad assumere questo atteggiamento. Prima di tutto il fatto di non aver mai rinunziato a sottolineare il carattere nazionale, generale, perfino cattolico della decisione riformatrice presa all'inizio della rivoluzione in accordo coi pragesi. Questa visione antisettaria del rinnovamento della chiesa e della società richiedeva ortodossia e disciplina in seno alla rivoluzione. In seguito Biskupec, in accordo con Chelciky e forse sotto l'influenza dei colloquii che ebbe con lui (al più tardi a partire dalla primavera 1422) respingeva il millenarismo e la spicologizzazione del sacramento eucaristico. In modo diverso da Huska e da Pietro Kanis, dalla rivoluzione dell'eterno regno di Dio, ma piuttosto l'affermazione della libertà di Cristo sul piano della storia, quindi ancora una realtà penultima.

Anche se ammettiamo che, sul piano delle idee, Biskupec contribuì ad accelerare il processo per cui i picartisti taboriti furono relegati su posizioni di setta isolata, avremmo torto ad attribuirgli la responsabilità del loro sterminio, ordinato da Zizka nel 1421. Aveva egli il sospetto, all'inizio degli anni venti, che la dialettica che determina lo spostamento dei gruppi all'interno della rivoluzione vittoriosa, l'avrebbe costretto, negli anni seguenti, ad un simile isolamento? Sta di fatto che egli considerava la liquidazione violenta dei picartisti come una deordonacio illicita. E la criticava come un sintomo del fatto che la rivoluzione portava in sé il gusto del potere e della morte.

Infatti Biskupec, anche il Biskupec rivoluzionario, non ha mai dimenticato l'interpretazione valdese del comandamento: « Non uccidere ». La situazione insurrezionale non era certo adatta a facilitare

l'applicazione di un principio non violento, ma il senior taborita si sforzava di inculcare il rispetto per la dolcezza evangelica invitando non solo i taboriti, ma la Chiesa intera, ad abolire la pena di morte per furto ed anche per eresia. Verso il 1425 fu Nicola a dichiarare quasi solennemente: « Ego, ut sepe, publice profiteor et confessus sum, ad nullius hominis mortem consencio, quia quocumque modo potest reformari ». Lo stesso discorso nella Confessione: « I santi apostoli del nostro Signore Gesù Cristo non hanno mai fatto uccidere degli eretici. Quelli che osano procedere al loro sterminio, non seguono Cristo, ma piuttosto Caino, il persecutore di Abele ». Nel marzo del 1433 egli sosteneva le sue tesi davanti al Concilio di Basilea e contro agli attacchi del delegato dell'Università di Parigi. Per il nostro Autore, riconoscere la pena di morte ha sempre significato preferire le leggi pagane ed il diritto borghese delle città tedesche alla legge evangelica.

Ma, per Nicola di Pelhrimov, l'interdizione dell'uccisione nella Bibbia non vuol dire interdizione della guerra e della rivoluzione. La Bibbia proibisce di assassinare il prossimo, ma non di fare la guerra (cfr. Ex. 20: 13). Del resto, senza il ricorso alla violenza ordinata, il popolo cristiano non cesserebbe di essere vittima di monaci, abati, canonici, curati, decani, cioè di pressioni che lo incatenano e lo disumanizzano. Nessuno sfugge alla violenza, ognuno piuttosto o ne soffre o ne beneficia. Tuttavia si ecclesia debet reformari — cosa che per Biskupec è fuori di discussione — bisogna ricorrere ad una violenza che rimanga una colpabilità limitata, come era nell'intenzione dei taboriti della prima ora. Per questa ragione i capi dell'esercito, tanto spirituali che secolari, dovevano, prima di tutto, diventare essi stessi discepoli di Cristo e, di conseguenza, ispirarsi alla grande novità dell'Evangelo. In altre parole: la rivoluzione non può fare a meno della costrizione, perché i privilegiati non rinunzieranno mai liberamente ai loro privilegi. Ma, per evitare le deordinaciones, le violenze ingiuste che compromettono la causa rivoluzionaria, bisogna trovare mezzi rivoluzionari che possano rimanere giusti ed umani.

La rivendicazione dell'abolizione della pena di morte, che non cessa di stupirci, indica chiaramente che la causa sacerdotum Taboriensum condannava il terrore senza condannare la rivoluzione. Si tratta di una conseguenza dell'originario orientamento valdese del taboritismo, una prova di quella discussione della giustificazione agostiniana della guerra che ritroviamo in Chelcicky, sviluppata con spirito singolarmente conseguente. Anche se non giunge così lontano quanto quel pensatore suo contemporaneo, Biskupec non si è mai rassegnato ad ammettere che, dal momento che i cristiani devono assumere responsabilità politiche, debbano rinunziare a vivere secondo le esigenze del Sermone sul Monte.

In questo modo la causa sacerdotum Taboriensum non accetta di fare il gioco del partito taborita dell'ordine. In ogni caso Bisku-

pec, fedele al principio della sovrana autorità della legge di Cristo — quale l'aveva formulata a Cheb nel 1432 — voleva aiutare i cristiani a trovare la via di un comportamento evangelico in mezzo alle grandi ingiustizie che caratterizzavano il mondo di allora. Vittoriosa, la rivoluzione hussita aveva lasciato gli uomini in una situazione nuova nella quale si imponevano nuove responsabilità e nuove sfide. Nessuna dica in quella congiuntura: « mi conformerò secondo Roma, o Praga o Tabor ». Per Biskupec è valido solo l'esempio normativo del collegium ecclesie primitive, que est mater nostra. La rivoluzione armata, per quanto inevitabile fosse, non si è mai identificata con la causa dei teologi taboriti e questa causa rimane in piedi anche potentia sublata, cioè anche dopo la disfatta delle armi taborite. Nell'ottobre del 1436, Nicola dichiarerà, non senza fierezza, davanti all'imperatore ed ai legati del Concilio di Basileo di aver difeso le verità evangeliche in ogni tempo dimissa omni violentia et potencia, sia ante moderna bella, che tempora illorum bellorum e post illa bella.

Impenitente teologo della rivoluzione, Biskupec visse il dramma dell'invecchiamento della medesima. Nel corso del IV Symposium Pragense, organizzato alla fine di settembre del 1970 a Tabor, eminenti specialisti hanno attirato l'attenzione sull'evoluzione molto rapida della comunità taborita rivoluzionaria verso una società borghese. Di questa involuzione furono vittime i teologi taboriti più in vista: Nicola Biskupec e Venceslao Koranda. Traditi dalle loro comunità imborghesite essi finirono i loro giorni nelle prigioni di Giorgio di Podebrady.

Fra il 1436 ed il 1452 il taboritismo fu progressivamente ridotto allo stato di ecclesiola in ecclesia. Lungi dal poter sognare di realizzare il programma massimalista di una riforma della Chiesa universale con l'aiuto di un popolo insorto, i teologi taboriti furono costretti a difendere ormai il semplice diritto dei loro fedeli a vivere una vita comunitaria secondo la loro comprensione del messaggio evangelico. La soppressione di Tabor come potenza politica metteva maggiormente in evidenza, nel pensiero di Biskupec, la parentela originaria della sua interpretazione con la sua intuizione di carattere valdese. Una lettera del 1444 e indirizzata in Moravia ci rivela le condizioni di spirito nelle quali Nicola continuava la sua missione.

Nicola Biskupec, frater omnium Cristi fidelium, come si firma, passa in rivista le sofferenze sopportate negli ultimi vent'anni per aver rifiutato di lasciarsi allontanare dalla verità riconosciuta, sia dalla violenza che dall'inganno. Se i Padri del Concilio di Basilea hanno usato artifici alla romana per mantenere la loro supremazia sul mondo intero, si tratta ora di vivere la libertà cristiana, nonostante la loro vittoria fisica. Rokycana, per suo conto, si è lasciato sedurre dai miraggi dell'arcivescovo di Praga. Povera Boemia, che nonostante il sangue versato da tanti suoi figli, non ha saputo resistere alle seduzioni dei beni terreni! Tuttavia la volontà del Signore è che l'ope-

ra della Riforma sia condotta a termine, non più per mezzo della guerra e della violenza, ma con l'aiuto di coloro che il Signore sta per suscitare lì dove nessuno lo sospetterebbe. Non mi aspetto più nulla dalla guerra, esclama Biskupec, io che vivo i miei ultimi giorni privato di ogni sicurezza anche presso coloro che si dicono miei amici. Tuttavia non tacerò ed in questo voglio seguire l'esempio dei profeti e degli apostoli e dei nostri martiri Hus e Girolamo.

Questo richiamo al martirio di Hus e di Girolamo da Praga è significativo. I successi spettacolari della rivoluzione sono da dieci anni oscurati dall'ombra del massacro di Lipany e Biskupec si arrende all'evidenza di Hus: la verità diventa veramente reale nella storia solo quando gli uomini danno per essa la loro vita.

Possiamo considerare l'hussitismo fortunato di aver avuto uomini come Nicola di Pelhrimov i quali gli hanno ricordato che, se la rivoluzione si perde quando si accontenta di successi parziali o quando nega le sue sconfitte, essa si salva invece, quando può dimenticare i suoi valori per pensare soprattutto a ciò che non è stato compiuto.

AMEDEO MOLNAR

Barba Morel e Bucero sulla giustificazione per fede[1]

MS 259 (c-5-18) Trinity College-Dublino*

81 Carissime lo es assay manifest en apres de my e o teno ferm per raczon e per scripturas que un sol christ es tota e perfecta salu e justificacion de tota la generacion humana; car salu non es pausa qualcuna autra cosa ni alcun nom es sot lo cel entre li home al qual covente nos esser fayt salf [Atti 4: 12]. E dereco el fey nos salf non d'obras de justicia, las quals nos hayan fayt, mas segond la soa grant misericordia per Jesu christ etc.

Mas emperczo per lo contrari se legissan tant de scripturas las
quals son vistas mot contribuyt alas obras. Las mencz frevols
non entendent sanament, non poun far que non sian torba. E la
82 se legis: de las toas parollas tu seres justifica // e de las toas
parollas tu sares condapna [Mt. 12: 27]. E tot aquilh que di a
my: o segnor o segnor, non jntrare al regne de li cel, mas aquilh
que fay la volunta del meo payre [Mt. 7: 21]. E dereco rende
a hunchascun segond las soas obras. E quante luocc possessire
lo regne, car vos messe dona a maniar etc. [Mt. 25: 34 ss.]. La
qual cosa es vista esser asegna en luocc de raczon per que lo
regne sia liora a lor a posseson. E enaymi layga steng lo fuoc
enaymi l'almona steng lo pecca. E di li ne gia non partire car
via descende ali enfern. E las almonas e oracions de cornelli
son vistas aver merita que l'angeli descende del cel per la qual
cosa el fossa justifica [Atti 10]. E lo es vist que lo publican
descende justifica per las soas oracions [Lc. 18: 14].

E dereco es script layssa que yo plagna un petit la vita doler davant que yo anne e non retoener etc. [Giob. 10: 21]. E fay la toa almona en rescos e lo teo payre o rendere a tu [Mt. 6: 4].

(*)Pubblicato per gentile concessione del Trinity College di Dublino.

(1) Su questo argomento cfr. il mio articolo *Mémoires de George Morel* in Boll. 1972, n. 132, specialmente pp. 42-46.

E dereco si tu voles studer a victa garda li meo comandament [Mt. 19: 17].
Item deo ama plus aquel lo qual serve a si plus ferventament coma es manifest antre de li sanct, car tuit li apostol eran carissimos a christ, mas lo es dit principalment de Johan, a quel disciple lo qual jesu amava. E Magdalena es mais presa que simont, car havia plus ama etc. [Lc. 7: 36 ss.].
83 Dela qual cosa es vist esser segu que la deo esser atribuy alcuna cosa alas obras. E semilhanent en quanta vecz se legis Dio si esser trastorna dela punicion de li peccator, liqual havia delibera de punir, emperczo car facian penitencia coma es manifest deli lemendament etc. Contra da questas cosas li peccador seren tormenta en eterna per las lors malas obras. Enaymi di l'apostol: aquilh fan aitals cosas non possesiren lo regne de dio [Gal. 5: 21]. E car aquilh messeyma disciplina de las cosas contrarias, sembla que li just deorian esser reguardona per las bonas obras.
Semilharment sembla que la y aure differencia en la glorificacion de li just, coma es script, enaymi le stella a differencia dele stella enaymi sere en la rexurrection deli just. E en autre luoc motas instanczas son en la mayson del meo payre etc. [Giov. 14: 2]. Item yo te prego que te placza de responde perticularment en aquestas cosas.

R. busseri

Dio a fait totas cosas de rein. Donca alcuna cosa non po esser al posttot en li home que non sia obra de dio coma di dreytament Paul que dio obra totas cosas en tuit. Christ es un megentior de dio e deli home. Donca tuit ben loqual nos receben
84 divinament nos lo receben per luy. Donca nos non poen pensar alcuna cosa // de ben que christ non l'obre en nos. Mas la fe es primerament en nos de tuit li ben spiritual per lasquals nos cressen alas parollas de dio e a l'evangeli de christ.
Nostra salu es que nos sian bon per totas cosas, czo es compreigions ala divina creatura. Ayczo non po esser si non que nos conoissan e aman dio. Mas nos non poen conoisser e amar dio si non que nos sian dona del sanct sperit. Lo payre non dona aquest a alcun si non que per lo filh e lo merit del filh. Donca lo es manifest que tota la nostra justicia es don e obra de dio e es receopua de nos per fe, car nos non poen far que nos non amen dio quant nos lo conoissen verayament e quant nos l'amen non poen far que non lo colan e l'ensegan. Donca aquest es l'ordre dela nostra salu. Aquilh que dio a predestina el appella, aquesti e justifica czo es li rent d'una forma cum lo seo filh prumier engenra [Rom. 8: 28-29]. Donca li orna de totas vertucz, mas car la cosa es enaymi que dio ensegna totas bonas obras.
Aquilh li qual el justifica czo es li fayt just, l'escriptura volent

ensegnar que nos conoissan nostra fe, mette tanti comandament
e admonestanczas delas obras. Car aquionc non a obras aqui
non a alcuna vera fe, car acerta la fe morta tant non es fe quant
l'ome mort non es home [Giac. 2: 26]. Donca de ycy es que di
85 l'escriptura, testimonige que lo judicij sere // segond las obras,
o sian bonas o malas, car enaymi unchascun cre enaymi obra.
Totas vecz lo es veray que aquel que a victa eterna car aia
aquella laqual es aperelha segond dio porta fravor de bonas
obras.
Emperczo non sere unca conforma ni defalhire esser justifica
se pren en doas manieras o per esser fayt just o per esser juia
just. Nos sen fait just per fe car nos sen amadors de dio, e gar-
dadors deli comandament de lui. Nos sen conoissu e juia item
per li dit e per li fayt. Mas aquilh que fan de bon cor non fora
porton daquel bon tressor alcuna cosa si non ben e encar aquilh
ben non pon adonca esser deceopu en la vita avenador si non
deli ben. Mas per lo contrari aquilh liqual non son fait studios e
amadors de dio per fe non fora porton del tresor del seo mal
cor alcuna cosa que mal. E encara coventa que aquelh mal sian
receopu deli mal.
Per ayczo es manifest coma deo esser entendu aquel dit: de las
toas parollas tu seres justifica [Mt. 12: 27], el falsador dela ley,
e aquel que fare la volunta del meo payre [Mt. 7: 21] e rende
a unchascun etc. Li ben dela vita avenedor son dona apres li
lavor daquesta vita. Emperczo son dit marci e retribucion. To-
tas vecz nos meriten tant ben que nos faczan tuit li comanda-
ment que christ a comanda que nos nos confessan serf non pro-
feytivols [Lc. 17: 10].
86 Aquel dit de job es pregant perdon dela pena e prolongament
dela mort que el poguessa plorar la soa calamita [Giob. 10: 21],
car el non disse quel merites alcuna cosa. Acerta li comanda-
ment se devon gardar al volent intrar ala victa [Mt. 19: 17],
car alcun non po intrar en ley si non lo cresent. Mas lo cresent
non studia autra cosa si non de gardar li comandament de dio.
La verita es perfecta en enfermeta e es un messeyme dit: enay-
mi la poissancza de l'esperit luczis de tant mais tant la carn es
apremua per adversitas.
Nos deven studiar alas bonas obras de mentre que nos aven
temp czo es de mentre que nos viven ayczi e dio concedis de
obrar ben, car non ley obrar apres la mort. L'escriptura admo-
nesta en aquestas cosas car dio ha ordena de nos amenar volent,
enayma racionals, non de nos forczar non volent. Totas vecz tota
doctrina he admonestancza es vann si non que dona l'acreissa-
ment czo es done a aquilh que son ensegna de aver fe et de esser
amenas en aquelhas cosas alas quals l'escriptura habundia de
tanta admonestanczas e envitacions de lasquals es aquilla
87 velha. // En aquel dit: yo ay fameia etc. [Mt. 25: 34 ss.], la

responcion es manifesta per la cosas sobre dictas. Li ben dela victa avenador seren li lavor daquesta victa liqual con ilh testimonian certanament dela fe laqual contenon en lor e sian font de ley. Lo segnor deone dreytament possese lo regne, czo es avua al heredita del regne, car nos nos se declayra esser verament filh de dio per la nura de paisser li fameiar etc.

Aquel dit: enayma l'ayga steng etc. Lo es dit emperczo car li sant de tant que studion plus ala nura del prosyme de tant cossegren ensi plus abondivolment la misericordia de dio. Donca cum illi ayan ja pecca ilh devon esser iustament castoga quilh non sian condanna cum aquest mont, 2 Cor. 11 [I Cor. 11: 32]. Donca de tant coma son plus benigne ali paure e scomonon la bonta e benigneta de dio, ensi stegnon effaczon lo pecca czo es las pennas deli pecca e fan que non descendan en lo enfern. Car aquel que fay dreytament las almonas es fidel et a vita eterna. Totas vecz juterrun ayczo es veray. La volunta de donar almonas esser don e obra de dio. Car el obra en nos e lo voler e lo far [Fil. 2: 13].

Aquel dit de corneli [Atti 10] se deo entendre enayma totas las
88 cosas que fay mencion dela marci, // l'escriptura parlla de dio segond costuma humana. Cornelli cresia dio esser reguardonant deli ben e deli mal. Emperczo desirava de colre lui e per ayczo era meczongier sovendier alas priameras pregnant la gracia de lui e faczent nura ali prosyme. Car tot aquil loqual entent dreytament de dio, conois dio, non requerir alcuna cosa mais de nos que far nura al prosyme.

Donca dio non pot far que non aiudes singularment al'estudiant a pieta. Car el non cercava alcuna cosa mais que de conoisser plenament la via del segnor enaymi aquel non pot far que non manifestassa aquesta a lui. Totas vecz li theologian e veilh non confessavan la fe esser vertu enfussa e es manifest a tuit tot esser fayt de dio loqual sol es bon. Emperczo di sant paul al 2 de ephesia: Nos esser forma de dio a bonas obras [Ef. 2: 10]: la coventa que nos studien en bonas obras per la nostra volunta e lo nostre studi. Totas vecz dio reconpenssa abondivolment aquestas cosas, e emperczo totas las veras bonas obras son don e obra de dio, enayma nos messeymes l'escriptura predica ensemp aquestas doas cosas, czo es dio donar e obrar totas cosas en tuit. E semilharment coventar que nos servan a lui de cor pur e enclina, lasquals cosas dio aprova.

89 E per ayczo es que alcuna vecz // l'escriptura leva totas cosas de nos e las atribuis a dio sol, coma verament son de lui tuit li ben, li qial encara se poyrian pensar de nos. Mas alcuna vecz scomon lo nostre corage en vita laqua volunta per promessas e l'espaventa per puquaczas sola tira lo exemple daquilh liqual ay nial fayt. E dio nos amena enaymi en totas cosas que el ensegna per raczon, las qualcosas a dona e scomon la volunta liu-

sant a ayczo dela parolla externa en part dela doctrina e en part dela monestacza, en part de l'escomonament.

Il pubblican es exemple de fe e non d'obras [Lc. 18: 9-14], car
se deffiant de tuit li seo merit pregava perdon, loqual spera car
alcun non pregava czo quel non spera de poer cosegre. Donca
acerta fe aquel que prega a my perdon e accusa la colpa. Acerta
aquel non servi a si aver alcun merit en apres my. Ni preserza
tant car el me prega que per ayczo pense que yo me deleyte
tant per la soa preguiera que per ayczo li dea donar czo quil
demanda. Mas tota sperancza de lui pent dela mia benigneta e
bonta outra plus coma yo ay dit. El non avria prega perdon se
el non se fossa dolgu deli pecca, el non se fora dolgu si el non
90 aguessa cressu dio // esser regoiar donador. Donca salu da
questi fo dela fe.

Mas que dio ama aquest loqual servis asi plus ferventament non es per ayczo que alcun poissa servir a dio de si entre quel l'aya emorussa de la soa amor. Car la conesiava que la propiant a dio crea, car es cosa impossibla de placer a dio sencza la fe. Car es script que christ ame plus Johan encar que non sen facza alcuna mencion del seo merit, ayci es lanna la bonta de christ nos pervenent non lo merit delas obras. Lo tot es, enayma dio nos afferma orna de raczon enayma d'obra en nos totas cosas e demostra quant son a nos profeytivols aquelles quel comanda e quant nogivols aquellas quel deffent, el envida li pigro, el consola li lavorant e enayma la gracia aperturis, totavia la gracia el replica deli geniament que cosa aure li vivent bonament e que cosa li vivent malament.

Donc son tanti comandament, promessions, menaczas, exemples
e totas las cosas son de luy, loqual vol tirar ala soa suia faczent
segont lo seo judicij e volunta. Mas similharment totas aquestas
cosas son obras de dio, car alcuna cosa non es fayta sencza luy,
mas lo es veray que l'ome bestial non po entendre aquillas co-
sas que son de dio, si el non po entende aquillas cosa que son
91 de dio corra // es legire cora fare tant grant studi coma se
stang. Donca emperczo es de besogna de regeneracion la coven-
ta que tuit li home sian renovella de ment de valutar de las
soas forczas, e del corps. Donca dio nos spira primerament del
seo sperit aczo que nos poissan conoisser la soa verita e enbras-
sa per fey.

Emperczo quant nos veyren la victa eternal esser repausa en aquesta fe, non poyrian far esser que non sian menas sotivolment per volunta en ley. En apres aquesta se tirant totas las forczas cum si fay tota la vita covenient a ley. Mas enayma dio assavoris a vytals el lor dona motas vecz goust verinilhos de la vita e dela leneurancza avenador, e enaymi li reginardon non son tant sperancza coma son receopu.

Averta lo liberal arbitre (2) es en aquesti; ilh amenon non solament son amena. Ilh stegissen librament czo qu'es, mas emperczo totas aquestas cosas dons e obras de christ regenerant e amenant e formant enaymi per lo seo sperit. Mas dio dona la fe e quant ela es veraya eveyra tota bona obra de si lasquals tant coma son plus resplandent en apres alcun de tant declayron plus grant deliction de dio en luy. Nos preguen devant totas cosas que lo nom de dio sia sanctifica e que lo regne de lui vegua e que la volunta de lui sia fayta en nos. Donc sobeyran don de dio son de studiar de servir a lui, laqual acerta quant la dona totas cosas son avista daqui.

92 Donca de tant coma // li apostol ameron plus ferventament christ, e aquesta fenna peccayricz mays pressa que simont [Lc. 7: 36 ss.] car non era magdalena de tant veyen christ, li aver prevengu de plus grant amor. Enayma et diczia: yo stegit vos, vos non steges me [Giov. 15: 16]; e en l'epistola de Johan 4 [:10]: el ame nos primerament. E paul: quante nos son enemic el nos a recuncilia a si per la mort del filh [Rom. 5: 10]. Mas semilhantement ayczo es veray que aquel que ama plus dio el recebre dereco plusors testimons de dio, car el es oma de plusors dons justa a quel dit: Aquel que anunstra my lo meo payre honorare luy [Giov. 12: 26].

Mas cum dio obre en nos e lo voler e lo perfar [Fil. 2: 13], e embrase en nos l'amor e l'estudi de si, lo ey totavia veray que totas cosas se devon atrebuyr ala bonta e al'amor de luy. Nos primerament qual que qual cosa nos recedan divinament o sian vertu o autres bens, mas cum dic nos aya crea roczonivol e enaymi dereco ensegna e amonesta que cosa deo requerir nostre cor libre.

La nostras obras non son bonas si non que sian faytas de fe [Rom. 14: 23]. Si aquesta es contra nos, nos sen ja fayt fals. Ephe 2 [:10] mas nos sen amena ala deleydicion plena dela salu per las bonas obras. Donc quant dio parla con nos enayma cum
93 enfans, appella marczi czo que set // las bona obras, benque segua de gracia e non de nostre merit. Day czo ay script en Mt. (3).

(2) Cfr. *Martini Buceri Responsiones ad Quæstiones a Georgio Morello et Petro Lathomo... propositas* in « Zeitschrift für historische Theologie » 1866, p. 336: « *De libero arbitrio expeditissimam D. Augustini sententiam arbitramur, quam multis exposuit in primum psalmum. Ibi videte. Item in 6 Johan* ». La risposta è dunque soltanto un rinvio agli scritti di Agostino (cfr. *Corpus Christianorum, S.L.* Turnholti 1954-1956, 38, p. 1 *ss.* rispettivamente *ivi*, 36, p. 53 ss.). L'esposizione su questo argomento in risposta alle domande di Morel è più ampia nel nostro testo valdese.

(3) Sulle buone opere cfr. *Buceri Responsiones* p. 336 s.: « *Opera nostra bona non sunt, nisi ex fide fiant. Hæc si adest, jam salvi facti sumus. Eph. 2. Verum ad plenam fruitionem salutis promovemur bonis operibus. Idem cum loquitur Deus nobiscum ut cum pueris, mercedem vocat, quod opera sequentur, etsi gratia et non ex nostro merito. De hoc item in Matthæo* »; cfr. pure *ivi*, p. 332: « *Hoc (verbum Dei) siquidem credentibus cœlum aperit et non credentibus claudit. Fides autem vera opera edit se digna* ».

Aquel messeyme orde es ja ala perdicion de l'ome, car lo sathan, dio da quest mont, regna aqui hont manca la fe, loqual testimoniant paul, a emperi en li filh non cresent. Aquest amena a tot mal. Mas enayma lo bon sperit, li bon libres husant de sa raczon de son judicij e volunta. Adonca aquisti scomonon dio, e emperczo se ordenon colpapley de la causa. E la penna segue lo pecca, enayma lo premy la vertu e li ben. Mas enayma la vertu e lo premy venon dela regeneracion per don de dio enaymi lo pecca e la pena venon da questas causas per la admonestancza del sathanacz, emperczo car son na a mort. Del qual christ e johan disserron esser na [Giov. 8: 44]. Ayczo es different, car nos diczen plus dreytament que li mal meriton la guera quant li bon benaviancza advenir, car la es degna dreytament ali mal fayt, per liqual li mal scomonon dio. Mas li sanct son encar serf non profeytivols per benque atendon alas bonas obras [Lc. 17: 10]. La causa da questa differencia es car nos sen tuit filh d'ira e sen offert ala gehenna encara devant que nos cometan li pecca e que dio non deo alcuna cosa a nos naissu seo enemic. Donca si el nos regenera e nos fay bons e day czo son fayt
94 parczonzuy de victa, lo es don de lui, si el non fay aquo el non deo a nos alcuna cosa.

E cum nos sian na mals, nos non poen far ben. Ni poen autra cosa que acoitar la nostra perdecion. Lo es fortment just de attribuir tota la colpa day czo a nos non a dio, que l'avea propia consciencia prenuncion enaymi e qual que qual causa que nos descenten de la nonposibilita. L'escriptura ensegna en las nostras consciencias testifican que aquestas doas causas son ensemp veras: que tous bens en nos son dons e obras del sol dio, car nos non poen alcuna cosa sencza luy, e alcuna cosa non es fayta sencza luy. E nos venent fellones sament sen condapnna justament, car lo iuiant lo mond non po far eniuria ha alcun. Si la nostra raczon non po acordar aquestas doas causas entre de se ni encar po declayrar causas mot menors que causa es tant vil, la vera de laqual nos hayan declayra Dio es salvador deli ome e deli jument, coma di lo psalmista e poyria donar al loup autra vianda que delas soas non noysivols. Di perque non o fay. Acerta l'autre es avis que tu offarias si tu fossas dio.

95 Si tu non pos conoysser la sapientia de dio en la formiga, en la belha, al loup, en la fea, encara en una petita herba, non encar aquo en l'ome, crea ala eymagena de dio, e aytal que li angeli emprenan encara ali iorn den quey, encerque luy la sapiencia de dio de mota forcza, coma scri paul ali Ephesian [1: 8], crida plustosta paul; D'autecza dela sapiencia e riqueczas e sciencia de dio [Rom. 11: 33]. Car el havia tracta aquesta question entro an aquel luoc perque dio dapnne cum nos poissan ben far per lo sol beneficj de lui.

Son alcuns losquals tenon de accusar dio de non justicia si es

dit que nos non poen far alcuna cosa de ben de nos messeymes, mas totas causas esser obras e don de dio. Eintemin lor ordenon aquo donc senset que al postot dio non sia acerta dio e autor de totas causas, si tu poires far una petita cogitation laqual non sia obra e don de dio, ja non es autor de totas causas ni dio. enaymi volent fugir lo fum tombon al fuoc. Donca aquesta gloria a dio que nos diczan luy autor e donador de totas cosas, e ensemp juge just. La propia consciencia nos condapnna coma accusen nos dio de non justicia. Car lo judici del segnor es mot different ayci de lui. Loqual se sol dire de l'ome aquel que enbriva lo czop acorre con el non poyssa biata defferias.
96 Car lo czop non es obbliga en alcuna cosa en aquel home abrivant acorre. Le deffect natural non deo noyre a nos en alcuna cosa an apres de home. Mas cum nos sian na filh d'ira e ordenas a mort, nos sen dapnna en apres dio, encontinent que nos sen fayt devant que nos hayan fayt alcuna cosa de mal.

Donca dio haya predestina li ben celestial tant solamment ali bon, e aquilh bon non pon esser degita e car non pon esser entendent las cosas celestials. Que causa a pecca lo porc que el nasquis porc, mas car es na porc non es fayt rey entre lionne. E den sovent quant el fay aquillas cosas que son de sa natura, es batu greoment e finalment es occis. Mas disses de l'ome, es puni en apres aquesta victa. Aquel que hayra tot jorn dio e blasfema, non es maravilha si es totavia puni, mas si aquilh es perpetual en apres li fellon (4). Donca ayczo dereco.

VALDO VINAY

(4) Nelle *Responsiones ad Quæstiones* Bucero non sfiora neppure il problema della predestinazione. Da questo testo valdese vediamo che egli ne ha parlato con i barbi in relazione alla giustificazione per fede. La sua concisione si può spiegare col fatto che già Ecolompadia l'aveva trattato (certo troppo brevemente) e aveva scritto al Riformatore di Strasburgo: « *Ostendent (sc. Morel et Masson), quid illis responderim. Tu ne multis confabulationibus horas perdas, leges scripta mea et vel illis probatiora dato vel aliqua commendatiuncula approbato, ut sic a te in pace dimissi sua corrigere incipiant* » in « Quellen und Forschungen zur Reformationgeschicgte » 19, p. 519.

La dichiarazione del Sinodo di Chanforan 1532

Fino alla metà del secolo scorso si erano pubblicati della Dichiarazione di Chanforan soltanto dei brevi riassunti. J. P. Perrin ne fa un breve riassunto in francese nella sua *Histoire des Vaudois*, Genève 1619, pp. 156-160; parimenti P. Gilles, *Histoire ecclésiastique des Eglises Réformées autrefois appellées Eglises Vaudoises*, Genève 1644, pp. 30-32, riassume la Dichiarazione menzionando i seguenti punti: 1. Elezione eterna dei salvati; 2. Impossibilità per gli eletti di scadere dalla grazia; 3. Negazione del libero arbitrio; 4. Le buone opere; 5. Il giuramento; 6. Rifiuto della confessione auricolare; 7. Il giorno del riposo; 8. Divieto della vendetta privata; 9. L'autorità secolare; 10. I digiuni; 11. Il matrimonio; 12. Rifiuto di un celibato imposto; 13. Il dono della continenza; 14. Trasferimento dei pastori; 15. I beni dei pastori; 16. I sacramenti. J. Léger, *Histoire générale des Eglises Evangéliques des Vallées*, Leyde 1669, I, pp. 95-96, fa precedere questi punti da un articolo sul culto in ispirito e verità. A. Monastier, *Histoire de l'Eglise Vaudoise*, Toulouse 1847, I, 202-203, ripete il Léger, così pure Chr. U. Hahn, *Geschichte der Waldenser und verwandter Sekten*, Stuttgart 1847, pp. 632-634. A. Muston, *Israël des Alpes*, Paris 1851, pp. 182-187, riassume gli articoli direttamente dal MS di Dublino.

J. J. Herzog, *Die romanischen Waldenser*, Halle 1853, pp. 381-388, traduce in tedesco la Dichiarazione e la riporta in gran parte nell'originale italiano nelle note a pie' pagina.

Nel 1876 Karl Benrath trascriveva la Dichiarazione dal MS 259 (c-5-18), pp. 118-125, del Trinity College dell'Università di Dublino e la inviava a Emilio Comba che la pubblicava nella *Rivista Cristiana* 4 (1876), pp. 265-269 (riprodotta in G. Luzzi. *I simboli della Chiesa Valdese*, Firenze 1906, pp. 6-8 e in Ernesto Comba, *Storia dei Valdesi*, Torre Pellice 1935, pp. 104-108). Tanto l'edizione parziale dello Herzog quanto quella integrale del Comba, sulla base della trascrizione del Benrath, abbondano di errori. Alcune parole sono state omesse dal Benrath, senza alcuna indicazione, altre sono state lette male. La trascrizione è spesso arbitraria: *cz* in *z* (sempre in *sencza*), la *e* di *sperito* e di altre parole (specialmente nella parte corsiva, dal c. 19 in poi) viene letta *i* (anche dallo Herzog), la *c* e la *t* vengono

più volte scambiate, la *e* abbreviata in *de*, *che*, *le* ecc., viene resa con un apostrofo, *perche* viene talvolta trascritto *perque*.

Data l'importanza della Dichiarazione del Sinodo di Chanforan per la storia della Chiesa Valdese, in particolare per la sua adesione alla Riforma, ne abbiamo preparato un'edizione diplomatica, con la gentile concessione dell'Università di Dublino. Nell'originale le parole *Cristo* e *cristiano* sono sempre abbreviate; noi le abbiamo trascritte con la *h*: *Christo*, *christiano*, come era uso generale nel XVI secolo, sebbene nella prima parte del codice, in lingua valdese, cioè nelle *Peticions* di Morel, queste parole siano normalmente scritte senza la *h*.

VALDO VINAY

La dichiarazione del Sinodo di Chanforan 1532

Le propossicione che sono state disputate en angrogna lanno del segnor 1532. Et adi 12. de setembro. Enpresencia de tuti li ministri et ecian dio del populo. El primo di fo disputato se hera licito al christiano de jurar inalcun modo.

C. 1. - El christiano po iurare licitamente al nome de dio sencza fare contra le parolle che sono script ensancto Mat. 5 c. la conclusione he stata don modo che colluy che jura non pilha el nome de dio in vano che el po jurare. Non pilha il nome de dio in vano quando el juramento suo redonda in maiore gloria de dio et salute del prossimo he dio si po jurare iniudicio per che colluy que exerce potesta, sie infidelle overo fidelle, exerce la potesta de dio, eper questo in qualunque sorte visia dacto el juramento. intendemo jurare al nome de Dio etc.

C. 2. - Nulla opera he quiamata bona si non quella che dio ha comandato. Nulla opera he quamata cativa si non quella che dio ha prohibito. Inquanto ale opere externe lequalle non sono state prohibite de dio lomo lepo fare o non fare secondo la conclusione dacta sencza peccato etc. (1). Le due prime propossicione sono note per se a fidelli deontiuone (2). Non faray tuto quello que te pare esser ben facto liochi toy ma faray quello che tecomando, alfine del c. Tanto solamente quello che yo tecomando faray non aiostare ne tolhere ala parolla mia fa tuto solamente quello che te comando. Non declinaray adestra ne ala sinestra fa tanto solamente quello que te comando et

(1) Le parole: *Inquanto* fina a *sencza peccato* sono cancellate con freghi trasversali.

(2) *Deontiuone* manca in Benrath.

questa sera (3) la toa reglea en tote le toe opere externe tu poy fare tute quante le opere externe de qualconque sorte siano. Don (4) modo que non te jnducano affare contra lo comandamente de dio que he delo amare. Ne ecian contra quello que he proibito czo e non fare al proximo nostro quello quello (5) que non voressimo que fosse facto anoy.

C. 5. (6) - La conffessione aurculare non he comandata da dio he stato concluso secondo le sacre scripture che lavera confessione del christiano sie de confessare al solo dio el qualle apartiene honore e gloria. Et alui (7) medessimo tanto solamente confessione etc. La 2ª confessione si he reconciliare al proximo suo como avemo en s. Mat. 5 c. he s. Jacobo ultimo confessamo etc. La 3ª sie en sancto Mat. 18 de colui que pecca alencontra de me. czo e yo savente che yo debe adare alui e non luy ame (8). Esi non se vole coregire ne per me ne per testimoni ne ecian dio per tota moltitudine. Et cosi como publicamente apeccato publicamente habia a confessar el peccato suo. Altra confessione noy non troviamo en la sancta scriptura etc.

C. 6. - La cessacione de opere nel jorno de la dominica non he proibita de dio al christiano.

La conclusione he stata que per ben che hlomo possa operare el jorno de la dominica sencza peccato como havemo ne li evangeli. Et eciam en li gallacian al 4 c. et ali collocenczi al 2 c. nientedimeno per exercitare la carita ali nostri servitori. Et eciam per vacare alla parolla de dio dovemo cessare quel jorno como cellatore delo honor et gloria de dio (9).

C. 7. - La parolla non he necessaria nela oracion (10). C. 8.

Engenochiamenti (11) ne hore determinate ne descoprimenti del capo no altre cose externe non sono necessarie ne requeste enla oracion. He stato concluso che el colto divino non sipo fare si non in sperito e en verita como havemo ensancto johane al 4 c. dio he sperito et qui vol parllar con luy besogna que parlla con lo sperito. La parolla et altre cose externe non si fanno si non ha exprimere e demo-

(3) In Benrath erroneamente *la*.

(4) Benrath: *dy*. Herzog, p. 383: *don*.

(5) Nell'originale *quello* è ripetuto; Benrath tralascia la ripetizione.

(6) Nell'originale c'è un *3* corretto in *5*. Ciò non significa che siano stati omessi i capitoli 3 e 4, come sino a oggi si è sostenuto. In tutto il codice i numeri d'ordine, prima nelle *Peticions* di Morel e poi nella Dichiarazione di Chanforan, sono molto disordinati e confusi, per cui dall'omissione dei due numeri d'ordine non si può arguire che due capitoli siano stati tralasciati.

(7) In Benrath: *al*, perché non si tiene conto dell'abbreviazione.

(8) In Benrath sono tralasciate le parole *alencontra* fino a *ame*.

(9) Il c. 6 è cancellato con freghi trasversali; *c. 6.* è scritto in margine dalla stessa mano.

(10) Nell'originale il c. 7. finisce qui. e non dopo la frase successiva, come nell'edizione Benrath-Comba. Il c. 7. e il c. 8. fino a *enla oracion* sono cancellati con freghi trasversali.

(11) Herzog, p. 384: *engenolvament*.

strare grande affecione al proximo etc. con que hlomo ha versso (12) el suo dio.

C. 9. - La imposicione de le mane non he necessaria la conclusione he stata per ben che li apostoli la habiano usata. Et li antiqui padri nientedimeno per que he cosa externa sera (13) en liberta de uno chasqueduno (14).

C. 10. - Non he licito al christiano vindicarsi del suo inimico insorte nulla que sia (15).

La presente propossicione et (16) patente per se como habiamo ensancto matheo al 5 c. Et s. paulo Rom. 12 e ensancto pietro en la prima etc.

C. 11. - El christiano po exercitare el magistrato sopra li christiani de li quenti (17). La propossicione he clara como havemo en s. paulo Rom. 13. Corint. 6 c. e ensancto pietro en la soa prima epistolla.

C. 12. - El christiano non ha tempo statuito devere jeiunar questo he chiaro per tuta la scriptura per que non si trova que dio lo habia comandato.

C. 13. - El matremonio non he proibito ha alcuno de quallunque stato ho ordine che sia.

C. 14. - Quicunque proibisse el matrimonio a quelli que el volleno ensegnano doctrina diabolica.

C. 15. - Ordinare stato hovero (18) ordine de verginita he doctrina diabolica (19).

C. 16. - Coluy che non ha el dono de continencia he obligato al matrimonio.

Le conclussione asay sono manifeste jnquanto ala doctrina prima noy havemo nel gen. che non he bon ahlomo que el sia solo. La 2ª he chiara como havemo en sancto paulo I Timoteo 4 c. (20). La 3ª encara (21) e manifesta perque he sencza fondamento de lescriptura.

---

(12) Herzog, ivi: *conversato.*

(13) In Benrath: *sia.*

(14) Il c. 9 è cancellato come i precedenti.

(15) Le indicazioni dei capitoli, dal c. 10 al c. 16 sono scritte in margine.

(16) Dovrebbe dire *he* (cioè è), come corregge Benrath.

(17) Questa parola è cancellata.

(18) Herzog, p. 386: *honorato cum.*

(19) Il c. 15 è cancellato con freghi trasversali e così pure il c. 17. In Benrath-Comba è detto che tutte queste cancellature sono posteriori, « come si può arguire dal colore diverso dell'inchiostro » (Riv. Cristiana 1876, p. 266). Ci fondiamo su questa testimonianza, perché leggendo un microfilm non si può notare la diversità di colore dell'inchiostro.

(20) In Benrath è corretto: *3 c.*, forse pensando che il sinodo si riferisse al vescovo « marito di una sola moglie » (I Tim. 3: 2), ma la citazione vuole dare una testimonianza biblica al c. 14, quindi va bene I Tim. 4: 3: gli apostati « vieteranno il matrimonio ».

(21) In Benrath è detto erroneamente: *è chiara.*

La 4ª he verissima (22) così como scrive paulo ali corinti al 7 dela prima.

C. 17. - Non tuta usura he proibita de dio. Questo è chiaro perche dio non proibisse sinon lusura che agrava el proximo como contiene la lege non fare ha altro quello che non voresti che fosse facto acte.

C. 18. - Le parolle che sono en sancto luca dantes (23) etc. non se intende de usura.

Le propossicione he chiara perque Cristo non voleva dire altro he ensegnare sinon el modo que devemo tenere con el nostro proximo eprestare luno alautro en lo officio di carita che devemo exercitare luno alaltro czoe che dovemo non solamente prestar ha poveri ma donare se la necessita el requere.

C. 19. - Tuti quelli que sono stati et serano salvati sono preelleti avanti la costitutione del mondo (24).

C. 20. - Quelli que sono salvati non possono essere non salvati. La 1ª he chiara como havemo en santo paulo ali hephitian c. 1. La 2ª encora (25) ali Romanj ne 8,9 etc. cap.

Quicunque (26) statuise elibero arbitrio denegua intuto la predestinatione et la gratia de dio. Questo e piu che chiaro como havete ali romani cosi pertuta la epistola ali galati per tuto ali ephesi encora.

C. 22. - Li menistri dela parolla de dio non si debeno mutare de loco jnloco sinon que sia agrande utilita dela chiesa.

C. 23. - Havere li menistri per nutrire la sua familha qualque cosa jnparticulare non he contra la communione apostolica.

Queste due conclusione sono chiare como havemo neli acti deli apostoli.

Circa la materia de li sacramenti he stato concluso per la scriptura che noy non havemo sinon doy segni sacramentali che Christo ne ha lasati luno he il baptismo laltro sie la heucarestia laquale noy usemo en demostramento la perseveracion nostra nela fede la quale havemo promesso nelo baptismo essendo filholi. Et ancora alamemora dequello grande beneficio che Jesu Cristo ha facto anoy morendo per la redentione nostra elavando noy del suo precioso sangue, pertanto fratelli da poy che estato el bon piasere de dio de congregare ne insieme per (27) la soa sanctissima scriptura et que mediante il suo

---

(22) In Benrath erroneamente: *certissimo*.

(23) Herzog, p. 386 errato: *danter*, poi scambia un *etc.* per *2*.

(24) Dal c. 19 al c. 23 la numerazione è scritta in margine. Dopo le parole del c. 19: *Tuti quelli che sono stati*, la scrittura diviene corsiva, ma è probabilmente della stessa mano.

(25) In Benrath errato: *enculca*.

(26) Qui dovrebbe cominciare il c. 21, ma nel testo manca di nuovo la numerazione.

(27) Nell'originale segue: *scriptura*, poi la parola è stata cancellata (era evidente un *lapsus calami!*), forse dalla stessa mano.

adiutorio siamo venuti aprender dichiaration dela presente conclusione en tuti siamo stati uniti et duno (28) medessimo sperito Et publicamente sono state exputate non comodate deli homini ma comendate del sperito sancto (29) cosi como veramente sono Ve pergiuriamo nele viscere dela carita che da poy che noy saremo partiti de jnsieme que non ne siamo discordanti nelo jnsegnare tanto nele desuso dicte conclusione coma nela jnterpretatione dela scriptura et cosi como uno medesimo sperito la composta faciamo che sia jnterpretata per questo medessimo sperito.

(28) Benrath: *in uno.*

(29) Herzog, p. 388 riferisce la frase ai convenuti al sinodo: *Non comendati de li homeni ma comendati de lo spirito sancto;* Benrath usa in parte il maschile in parte il femminile (prendendo la *e* per *i*), per cui non si comprende se riferisce la proposizione agli uomini o alle conclusioni del sinodo.

Le pseudo-martyre du vaudois Pierre Masson (1530)

En 1530, les Vaudois de Provence envoyèrent prendre contact avec les réformateurs de Berne, de Bâle et de Strasbourg, deux d'entre eux, Georges Morel (ou Maurel) et Pierre Masson. Les lignes qui suivent ne retiendront du fait qu'un détail sans grande importance intrinsèque: Masson est-il mort martyr à Dijon? Le détail offre cependant l'occasion d'une mise au point plus large sur les débuts de la tradition historiographique de l'événement.

Les premiers contacts des Vaudois de Provence et du Piémont avec la Réforme ont fait l'objet, en 1959, d'une étude magistrale du Professeur Giovanni Gonnet (1). Un examen systématique et exhaustif de la tradition manuscrite lui a permis de dégager l'évolution de ces rapports et leur contenu dogmatique. Sans mettre en question ses conclusions, je voudrais apporter quelques corrections mineures à son introduction historiographique. Contrairement à ce qui se répète depuis Teofilo Gay, le témoignage de Scipione Lentolo n'a, sur ce point, aucune originalité par rapport à celui de Jean Crespin (2). Par ailleurs, l'apport original d'Abraham Scultetus est fort limité (3).

C'est peut-être le succès même du martyrologe réformé de Jean Crespin qui, paradoxalement, en rend l'accès difficile. En effet, l'évolution du recueil est longue et complexe depuis le petit in-octavo de 1554 jusqu'au lourd in-folio qui, en 1619, comptait près de 1.800 pages (4). Après avoir été exploité sans réticence et aussi sans grande

(1) *I rapporti tra i Valdesi Franco-Italiani e i Riformatori d'Oltralpe prima di Calvino*, dans *Ginevra e l'Italia*, Florence, 1959, p. 1-63. On y trouvera citée toute la littérature antérieure sur le sujet.

(2) Cfr S. Lentolo. *Historia delle grande e crudeli persecutioni*, ediz. T. Gay, Torre Pellice, 1906, p. 320-321; G. Gonnet, *loc. cit.*, p. 5.

(3) G. Gonnet, *loc. cit.*, p. 7. Ma remarque porte sur les p. 293-316 des *Annalium Evangelii... decas secunda* (Heidelberg, 1920).

(4) Bonne vue d'ensemble de la bibliographie de ce martyrologe dans *Bibliotheca belgica. Bibliographie générale des Pays-Bas.* par F. Vander Haeghen, T.-J.-I. Arnold & R. Vanden Berghe, 1e série, Gand, 1880-1890, C 324-367; repris dans *Bibliographie des martyrologes protestants néerlandais* des mêmes (t. II, La Haye 1890. p. 87-252) et dans la réédition in-4° de la *Bibliotheca belgica* par M.-Th. Lenger, t. I, Bruxelles. 1964. p. 966-997. Un complément dans mon article: *Une édition inconnue*

critique par les historiens réformés pendant plusieurs siècles, le *Livre des martyrs* a été brutalement mis en question par Arthur Piaget et Gabrielle Berthoud en 1930 (5). Les deux érudits neuchâtelois estimaient que le martyrologe n'offrait pas beaucoup de garanties d'authenticité, que les documents publiés avaient souvent été manipulés en vue de l'édification du lecteur, bref qu'il s'agissait de littérature hagiographique. La réaction hypercritique était utile, mais exagérée. Il est vrai que les martyrologes relèvent de la propagande religieuse (6) mais des travaux récents, menés surtout à l'Université de Liège sous la direction du Professeur Leon-E. Halkin, ont montré la valeur réelle de beaucoup de récits de Crespin (7). Pour utiliser correctement le martyrologe comme source historique, deux règles sont essentielles. D'une part, le recueil n'est pas un bloc homogène: des documents d'une authenticité rigoureuse et d'une valeur irremplaçable y voisinent avec des récits où l'amplification hagiographique est évidente. Il faut donc examiner chaque pièce du dossier, sans préjugé. Par ailleurs, l'évolution du martyrologe de 1554 à 1619 est importante: une saine critique ne peut se limiter à l'état définitif du texte, mais elle doit le suivre depuis sa première apparition dans le martyrologe (8).

Pour la mission de Morel et de Masson, une simple datation de chaque récit suffit à clarifier la situation: Crespin en parle dès 1554, ce qui écarte toute discussion par rapport au témoignage de Lentolo qui n'avait pas encore rompu avec le catholicisme à cette date. Crespin mentionne le fait dans la notice consacrée aux massacres de Mérindol et de Cabrières (9). Il serait trop long de détailler l'évolution

---

du martyrologe de Jean Cresin, dans *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, t. XXX, 1968, p. 363-371.

G. Gonnet signale un exemplaire des *Actiones et monimenta martyrum* de 1627 à la Biblioteca Angelica de Rome. Il s'agit en fait de l'édition de 1560, avec une nouvelle page de titre. Sur les éditions latines de Crespin, cfr mon article: *Description bibliographique et examen d'exemplaires multiples. A propos de deux éditions de Jean Crespin (1556 et 1560)*, dans *Gutenberg Jahrbuch 1971*, p. 171-188.

(5) A. Piaget & G. Berthoud, *Notes sur le livre des martyrs*, Neuchâtel, 1930.

(6) Cfr. J.F. Gilmont, *Un instrument de propagande religieuse: les martyrologes du XVIe siècle*, dans *Sources de l'histoire religieuse de la Belgique, moyen âge et temps modernes*, Louvain, 1968, p. 376-388.

(7) Cfr L.-E. Halkin, *Les martyrologes et la critique*, dans *Mélanges historiques... Jean Meyhoffer*, Lausanne, 1952, p. 52-72. Pour le cas de Crespin, il faut voir également G. Moreau, *Contribution à l'histoire du Livre des martyrs*, dans *Bulletin de la Société d'histoire du protestantisme français*, t. CIII, 1957, p. 173-199.

(8) A cet égard, on ne saurait assez dénoncer l'habitude de se contenter de la consultation de la réédition de l'*Histoire des martyrs* par D. Benoît et M. Lelièvre (Toulouse, 1885-1889, 3 vol.). Malgré ses qualités réelles, cette édition se limite à reproduire le texte de 1619, sans être une réelle édition critique.

(9) Bien que la littérature sur les massacres de Mérindol et de Cabrières soit abondante, il n'existe pas encore de synthèse satisfaisante. Le meilleur aperçu de la tradition historiographique est celui que K. Christ a donné dans l'introduction à son édition *Tragedie du sac de Cabriere. Ein kalvinistisches Drama der Reformationszeit*, Halle/S., 1928, p. 6-13. Il souligne bien l'originalité de Crespin. Si Sleidan a des éléments indépendants de Crespin dans ses *Commentarii de statu religionis et reipublicæ* (Strasbourg, 1555), il ne parle pas des contacts avec la Réforme en 1530. Du côté ré-

de cette notice, dont il existe près d'une dizaine d'états entre 1554 et 1570. Il suffit de constater ici que le récit qui nous occupe n'a pratiquement pas varié depuis 1554 et qu'il a été traduit tel quel dans les éditions latines du martyrologe. Toute la tradition réformée en dépend, à travers une des versions, soit française, soit latine (10).

Voici le texte, dans sa version la plus primitive. Après avoir évoqué l'origine des Vaudois, leur doctrine et leurs mœurs, Crespin en vient plus particulièrement aux Vaudois de Provence. Pour montrer leur souci d'une pureté doctrinale toujours plus grande, l'auteur raconte :

« Et de faict, en l'an 1530, ayans entendu que l'Evangile se preschoit en quelques villes d'Allemagne & de Suisse, ils envoyerent deux d'entre eux, à scavoir George Maurel, natif de Fressiniere en Daulphiné, ministre, homme bien instruict, lequel ils avoyent entretenu aux escholes : & Pierre Masson de Bourgogne, pour conferer de la doctrine de l'Evangile avec les ministres ; & en particulier pour avoir leur advis sur quelques poincts dont ils estoyent en difficulté. Ces deux icy, apres qu'ils eurent communiqué à Basle avec Œcolampade, avec Capito & Bucere à Strasbourg, & à Berne avec Berktold Haller, comme ils estoyent en chemin pour le retour, Pierre Masson fut arresté prisonnier à Dijon, & ledict George retourna seul à Merindol, avec les livres & papiers qu'il portoit. Auquel lieu esant arrivé, il exposa à tous les freres les poincts de sa commission, & declaira publiquement qu'en plusieus [*sic*] sortes & façons ils erroyent grandement, & que leurs anciens ministres (lesquels ils appelloyent Barbes ou Oncles) les avoyent faict fourvoyer du droict chemin. De ceste venue ce peuple en fut tellement esmeu, que force leur fut d'envoyer querir des plus anciens & apparens freres de la Pouille & de Calabre, pour adviser à une reformation » (11).

Sans plus évoquer les problèmes internes des communautés vaudoises, le récit passe de là aux persécutions subies en Provence jusqu'en 1540.

Inutile d'insister ici sur l'extrême richesse de cette page dont tous les détails portent : elle provient manifestement d'un homme parfaitement au courant. Il y a tout lieu de croire que Crespin a recueilli ses informations auprès des Vaudois originaires du Lubéron exilés à Genève après les massacres de 1545.

En fait, Crespin n'était pas le premier éditeur à publier sur le

---

formé, Crespin et Sleidan sont les deux sources essentielles pour l'historiographie des persécutions de 1545 en Provence.

Parmi les études sur Mérindol, il faut signaler B. Peyre. *Histoire de Mérindol en Provence*, Avignon, 1939, p. 54-153. C'est un des travaux les plus complets sur le sujet, malgré sa méconnaissance des problèmes particuliers que pose l'analyse du martyrologe.

(10) Un détail oriente vite vers l'origine française ou latine : Crespin a traduit le nom de Pierre Masson en « Petrus Latomus ». En règle générale, ceux qui parlent de Latomus ou Latomo, dépendent de la version latine.

(11) J. Crespin. *Le livre des martyrs*. Genève, 1554. p. 658.

sujet. Déjà les *Epistolarum libri quatuor* de Zwingle et d'Œcolampade, parus à Bâle en 1536, reproduisaient trois lettres échangées à l'occasion de la mission de 1530 (12). Mais Crespin garde la priorité en tant que récit offrant une vision d'ensemble. Dans la tradition ultérieure, Abraham Scultetus mérite une mention, non pour la synthèse historique — puisée littéralement chez Crespin —, mais pour la publication d'une lettre inédite (13).

Avant d'examiner le sort de Pierre Masson, je voudrais ajouter une remarque sur la page de Crespin. J'ai dit qu'elle faisait partie d'un récit des persécutions de Provence et qu'elle provenait probablement des milieux vaudois provençaux. Il est remarquable que la mission de Morel constitue le seul témoignage de contact avec la Réforme. Rien n'est dit sur la mission de Martin Gonin et du calabrais Georges en 1526, ni sur les synodes de Laux (1526) et surtout de Chanforan (1532). Le témoignage rapporté par Crespin est donc d'origine provençale dans le sens étroit du terme. S'il y avait à l'époque un « internazionalismo valdese », comme on l'a justement souligné récemment (14), il coexistait avec certains cloisonnements.

* * *

Venons-en à Pierre Masson. Crespin affirme donc qu'il fut arrêté à Dijon, sans plus. Cette réserve est pour le moins étonnante chez quelqu'un qui rédige un martyrologe. Quelques années plus tard, Gerolamo Miolo signale le nom de Pietro Massone et sa mission avec Morel, sans parler de martyre (15). Dans son *Historia* mise au point en 1595, Scipione Lentolo se contente de traduire le récit latin de Crespin, sans aucun apport original (16).

La plus ancienne allusion à un martyre possible de Masson ne date que du XVII[e] siècle. Jean Paul Perrin est le premier à le faire mourir pour sa foi, ou plus exactement à affirmer qu'il fut condamné

---

(12) J. Œcolampade & U. Zwingli, *Epistolarum libri quatuor*, Bâle, 1536, f. 2r-3v, 4 r-v, 199v.

(13) Scultetus cite explicitement ses sources: « Acta martyrum », « Exstat Tom. I epist. Œcolampad. », « Tom. IV epist. Zwingli & Œcolamp. » (*Annalium evangelii... decas secunda*, Heidelberg, 1620, p. 294, 306, 316). Il publie une lettre inédite à Œcolampade (« Ex reliquiis bibliothecæ Œcolampadis », p. 295-306).

Je ne parle pas ici de l'évocation du passé plus ancien des Vaudois. A cet égard, il faut accorder une grande attention à une autre publication contemporaine de Crespin, le *Catalogus testium veritatis* de Flacius Illyricus (Bâle, 1556, p. 705-760) qui a introduit des éléments originaux dans l'historiographie protestante à ce propos.

(14) Le Prof. E. Balmas dans G. Miolo, *Historia breve e vera*, Torre Pellice, 1971, p. 110, note 43.

(15) *Op. cit.*, p. 110.

(16) S. Lentolo, *Historia*, 1906, p. 22-23. La seule originalité de Lentolo consiste à réduire très fortement la critique des anciens Vaudois. Au lieu de la phrase de Crespin sur le rapport de Morel: « il exposa à tous les freres... du droict chemin », Lentolo dit pudiquement: « mostrò ai suoi come avanti erano in qualche errore quanto alla dottrina ». Il ne s'agit pas d'une information nouvelle, mais d'une interprétation personnelle.

à mort. Il y a cependant un manque d'assurance chez Perrin. Dans son *Histoire des Vaudois*, il évoque plusieurs fois la mission de 1530 avec les noms de Morel et de Masson; une fois il parle explicitement de l'arrestation de Masson, sans parler de martyre (17). Plus loin, dans le chapitre sur les persécutions de Provence, Perrin ajoute un élément: Masson « fut condamné à la mort comme Luthérien » (18). En rigueur de termes, condamnation à mort ne signifie pas exécution capitale. Néanmoins, le pas est franchi. Deux siècles plus tard, dans l'*Israël des Alpes* (1851), Alexis Muston est formel; il se permet d'ajouter même une précision qui donne à son affirmation une allure irréfutable. Pour lui, l'exécution a eu lieu à Dijon le 10 septembre 1530 (19). J'avoue ne pas avoir recherché systématiquement les traces de notre « martyr » entre Perrin et Muston, ni avoir tenté de déterminer où Muston a trouvé la date proposée. L'essentiel était de cerner quelques grandes étapes.

Plusieurs historiens, Edmond Belle en particulier, ont démontré l'incohérence de la date: Masson vivait toujours au soir du 10 septembre 1530, puisque vers la mi-octobre, il se trouvait encore avec Morel chez Œcolampade. L'historien de la Réforme à Dijon allait plus loin et mettait en doute le fait même de l'exécution capitale (20). Devant la fragilité des informations sur Masson, le silence de Crespin et de ses successeurs immédiats prend une valeur nouvelle: ne se seraient-ils pas tu, simplement parce qu'il n'y a pas eu de martyre?

Imbart de la Tour a proposé un rapprochement tout à fait pertinent (21). Le registre des délibérations municipales de Dijon conserve une décision du 25 avril 1531, prise au terme du « procès cryminel extraordinairement fait à Didier Masson, natif de Dainvelle [ou Damvelle?], barbier, prisonnier detenu ès prisons dudit Dijon, pour avoir vescu comme luterien en pays d'Allemagne mangeant cher ès jours defenduz par l'Eglise ». Les échevins firent fustiger le prison-

---

(17) J. P. Perrin, *Histoire des Vaudois*, Genève, 1619, p. 59, 67 (mention de l'arrestation de Masson), 157.

(18) *Ibid.*, p. 216.

(19) A. Muston, *L'Israël des Alpes*, Paris, 1851, t. I, p. 180 (pour la 2e édit. de 1879, même page).

(20) E. Belle, *La Réforme à Dijon*, Dijon, 1911, p. 1-3. Après avoir lu ces pages, on est étonné de constater combien la légende de Masson martyr a la vie dure. Ce qui est simple inattention chez la plupart, est absolument inexcusable chez d'autres: dans *La Réforme en Bourgogne aux XVIe et XVIIe siècles*, J. Fromental ne se contente pas de répéter la date du 10 septembre 1530 pour le bûcher de Pierre Masson; il cite en note comme première autorité... le livre de E. Belle (*Op. cit.*, Paris, 1968, p. 11 et note 5).

(21) P. Imbart de La Tour, *Origines de la Réforme*, Paris, 1914, t. III, p. 393. Une distraction a empêché Imbart de la Tour d'exploiter à fond sa trouvaille. Après avoir suggéré le rapprochement avec Pierre Masson, il hésite à trancher. Car, explique-t-il, Crespin affirme que Masson a été brûlé en 1530. Or il s'agit là, non du texte de Crespin, mais d'une note de D. Benoît dans l'édition moderne (J. Crespin, *Histoire des martyrs*, Toulouse, 1885, t. I, p. 382, note 4).

nier et l'obligèrent à faire amende honorable par trois jours. Une mention des comptes prouve que la sentence a été exécutée (22).

L'identification entre ce barbier Didier Masson et le barbe Pierre Masson n'est pas absolument évidente. Le manuscrit note clairement « Didier » et « barbier », sans confusion possible avec « Pierre » et « barbe ». Le lieu d'origine ne permet pas de trancher, car Crespin parle simplement d'un bourguignon et la mention du registre n'est facile à localiser (23). Malgré cela, les coïncidences sont nombreuses: ce Masson revenait d'Allemagne à la fin de 1530 ou au début de 1531 et il fut condamné comme « luthérien ». La confusion entre barbe et barbier se comprend aisément. Dès lors la différence des prénoms ne représente plus une difficulté insurmontable. Si le barbe Masson, arrêté à Dijon, a fait amende honorable, il n'est pas un martyr, mais un apostat, surtout aux yeux d'intransigeants qui, comme Crespin, n'hésite jamais à dénoncer le nicodémisme sous toutes ses formes. On comprend que la plus ancienne tradition réformée se soit tue à son sujet. Jusqu'à plus ample informé, il vaut mieux ne pas le considérer comme un martyr.

JEAN-FRANÇOIS GILMONT

(22) Dijon, Archives municipales, B 174, f. 142. Cfr P. IMBART *de* LA TOUR, *loc. cit.* Très aimablement, le Conservateur des archives de la ville de Dijon, M. B. Savouret, m'a envoyé une photocopie du passage en question; j'ai ainsi pu vérifier l'exactitude de la lecture de P. Imbart.

(23) Consulté également à ce sujet, M. Savouret n'a retrouvé aucun Damvelle, ni Dainvelle, en particulier dans ROSEROT, *Dictionnaire topographique du département de la Côte d'Or.* Il suggère la lecture d'Ainvelle et signale deux « Ainvelle » (Hte Saône, arrond. de Lure, cant. de St-Loup sur Semouze; Vosges, arrond. de Neufchateau, cant. de Lamarche). En citant ces indications, je tiens à dire ma gratitude à M. le Conservateur Savouret.

Registres de l'église évangélique Vaudoise de Mentoulles en Val Cluson pour l'année 1674

Dans le *Bulletin de la Société d'Histoire Vaudoise* n. 22, juin 1905, pp. 21 à 252 se trouvent les « *Registres de l'ancienne église évangélique Vaudoise de Mentoules, en Val Cluson, de Juin 1629 à Octobre 1685* ». La page 154 porte une remarque: « Il y a après ceci (c'est à dire après nr. 1585, Baptême du 26.12.1673) une lacune: l'anne 1674 manque complètement, par ce que, quelques recherches que nous ayons faites, nous n'avons pu découvrir ni le cahier original au Prieuré de Mentoules, ni l'extrait à Briançon ».

Cette année 1674 se trouve maintenant dans les archives du prieuré de Mentoulles. Monsieur le Prieur Trombotto, son cousin Monsieur l'abbé Trombotto, Monsieur le juge Pazé et Madame Nevache ont classé les archives découvertes avec beaucoup de peine.

Monsieur le Prieur Trombotto à permis de publier cette année 1674 dans notre Bulletin.

J'ai divisé cette année en différentes parties. Premièrement viennent les baptêmes dans l'ordre suivant:

1. Le jour de la naissance.
2. Le jour du baptême.
3. Le nom de l'enfant.
4. Ses parents.
5. Les parrains et marraines.
6. Le quartier ou annexe de Mentoulles.
7. Le ministre du baptême.

Puis viennent les mariages dans l'ordre suivant:

1. Le jour du mariage.
2. Le nom de l'époux, son âge, ses parents, son village.
3. Le nom de l'épouse, son âge, ses parents, son village.
4. Les témoins.
5. Le pasteur.

En dernier les décès:

1. Le jour de l'enterrement.
2. Le nom et l'âge du défunt.
3. Les parents ou l'époux survivant.
4. Les noms de ceux qui ont assistés.

5. Le quartier ou annexe de Mentoulles.
6. Le nom du pasteur.

La lacune est entre les nrs. 1585 et 1586 dans le *Bulletin* n. 22. J'ai numeroté les baptêmes de 1 à 57, les mariages de 58 à 73, les décès de 74 à 102.

Légende des abréviations: sf = femme de; p = père; m = mère; Le prénom après un nom est le nom du père; † = feu; ass = les assistants.

Il est écrit sur cette dite année:

« Continuation de Resgistre des Baptisme, mariages et supultures de ceux de la religion pretendu reformee de la communaute de Mentoules pour l'annee prochaine 1674 par Nous Vibalif du Brianconnois paraphe et cotte et nous sommes soubsignes X G au bas nostre greff quy a fait coses paraphes a Briançon ce XXX-Xbre 1673 avec le procur. du roy (le reste est illisible). Fantin ».

THEO KIEFNER

Baptèmes:

1581

1 — 3/4.1.1674: *Thomas Conte*, p.: † Thomas C., Marie Borel m., Jean Borel, Marie Borel Jaques, tous de Chambons (Daniel Martin).

2 — 10/11.1.1674: *Marie Blanc*, p. Estienne B. tailleur d'habits, Anne Neuasche m., Pierre Fillol (Filhol) sf. Maire tous de Villecloze (Daniel Martin).

3 — 13.1/4.2: *Estienne Martin*, p. Jean M., Marg.te Orcelet m., laboureurs, du Fau, Abraham Martin oncle, Marie Orcelet, tante (D. Martin).

4 — 19.1/4.2.1674: *Marie Martin*, p. Abraham M., Anne Orcelet, du Fau m., Jean Blanc Laurens, l'Arna Izabeau Martin du Fau (D. Martin).

5 — 2/11.2.1674: *Marie Chiout*, p. Abraham Ch. laboureur, Granges, Anne Talmon m., François Piton, Ville close, Suzanne Conte, Ville close (D. Martin).

6 — 5/22.2: *Estienne Orcelet*, Estienne O., Jeanne Bourlot, la fond du Fau m., Pierre Orcelet oncle, Marie Bourlot tante de Fenestrelle (D. Martin).

7 — 9/22.21674: *Abraham Conte*, p. Abraham C. Jean dit matinier, Catherine Conte m., Estienne Bonet, sf. Marie Conte tous de Chambons (sans signature).

8 — 5/22.2.1674: *François Conte*, p. Jean C. dit grand, Anne Conte m., Pierre Conte oncle, sf. Catherine Conte tante, tous de Chambons (D. Martin).

9 — 16/24.2.1674: *Marie Guiot*, p. Jean G. laboureur, Fenestrelles, Marie Bourlot m., Moyse Guiot oncle, Jeanne Guiot tante (D. Martin).

10 — 22.2/4.3.1674: *Marie Pellenc*, Jean P. aveugle, Granges, Anne Piton m., Pierre Piton oncle, Marie Pelenc tante (D. Martin).

11 — 3/6.3.1674: *David Bonet*, p. Jean B., Madedene Rej, laboureurs, Cham-

bons, m., Antoine Blanc Lastier lafondufau, sf. Judith Girard (D. Martin).

12 — 1/11.3.1674: *Marie Martin*, p. Jean M., Marie Fillot m., Estienne Blanc, lafondufau, tante Suzanne Martin (D. Martin).

13 — 8/15.3.1674: *Antoine Blanc*, p. Michel B., Fenestrelles, Anne Juvenal m., Daniel Juvenal + Estienne, Suzanne Blanc, tous de Fenestrelles D. Martin).

14 — 28.2 22.3.1674: *Pierre Passet*, p. Jean P. Mareschal de Mentoules, Marie Veslier m., Paul Bonin des Vignales, Marie Bonet sf. de Jean Bonet de Chambons (D. Martin).

15 — 27.3/7.4.1674: *Antoine Juvenal*, p. Jean J., Marie Borel, Fenestrelles m., Antoine Borel oncle, Catherine Borel tante (D. Martin).

16 — 29.3/19.4.1674: *Anne Clapier*, Guillelmon C., Jeanne Blanc, laboureurs de Ville cloze m., Samuel Clapier oncle, Marie Martin tante (D. Martin).

17 — 20.4/6.5.1674: *Jean Borel*, Jean B., Catherine Conte de Ville cloze m., Jean Nevache Estienne, Suzanne Conte sf. de Jean Pastre, Ville cloze (D. Martin).
ze (D. Martin).

18 — 25.4/6.5.1674: *Catherine Orcelet*, p. Pierre O. laboureur de Ville cloze, Marie Blanc m., Pierre Blanc oncle, Catherine Pastre, Claude ancien, tous de Ville Cloze (D. Martin).

19 — 7/13.5.1674: *Marie Revior*, p. Etienne R. du puj de Fenestrelles, Françoise Bonin m., Pierre Bourlot Pierre, Madeleine Bonin tante de la Tronchée (D. Martin).

20 — 22.4/13.5.1674: *Pierre Neuâche*, p. Jean N., Suzanne Parandier laboureurs m., Jean Borel ancien de la fondufau sf. Suzanne Orcelet.

21 — 5/20.5.1674: *Catherine Piton*, p. Etienne P. Mang.te Bonet laboureurs Ville cloze m., Claude Pastre ancien, sf. Madelene Carra (D. Martin).

22 — 23/24.5.1674: *Estienne Guillelmon*, p. Estienne G., Chambons Suzanne Juvenal m., Antoine Guillelmon oncle, Marie Conte (D. Martin).

23 — 24/27.5.1674: *Pierre Jordan*, p. Pierre J., Jeanne Bourlot laboureurs Champs de Fenestrelles m., Pierre Molaret + Jean, Anne Bourlot (D. Martin).

24 — 2/3.6.1674: *Marie Chabrier*, p. Antoine Ch., Marie La Cour laboureurs Chambons m., Jaques La Cour oncle, sf. Madeleine Michalonet (D. Martin).

25 — 20.5/3.6.1674: *Jean Blanc*, p. Laurens B. Jean ancien la Fondufau, Suzanne Parandier m., Estienne Parandier oncle, Suzanne Orcelet + Jean tous de La Fondufau (D. Martin).

26 — 10/10.6.1674: *Marie Guillelmon*, p. Jean G. Pierre, Marie Junvenal, Fenestrelles m., Antoine Guillelmon oncle, Marie Bourlot sf. de Jean Moularet, Fenestrelles (D. Martin).

27 — 18/21.6.1674: *Estienne Pastre*, p. Jean P. not.re. Jeanne Conte m., Estienne Cleo, marchand, Granges, Suzanne Pastre tante (D. Martin).

28 — 19/24.6.1674: *Pierre Bonet*, p. Pierre B. † Pierre, Marie Conte laboureur et masson, Chambons m., Jean Bonet ancle, Judith Conte tante (D. Martin).

29 — 28/28.6.1674: *Pierre Veilier*, p. Pierre V., Anne Chiout laboureurs m., Jean Passet Marechal, sf. Marie Veilier (D. Martin).

30 — ?/15.7.1674: *Anne Julian*, p. Jean J., Jeanne Chiot, laboureurs, Ville Cloze m., Antoine Clapier, caterine sf. d'Antoine Jaquet (D. Martin).

31 — 22/22.7.1674, *Catherine Orcelet*, p. Jean O., Suzanne Brun m., Jean Pelenc oncle, Madelene Brun tante (D. Martin).

32 — 24.7/5.8.1674: *Pierre Parandier*, p. Jean P. Pierre, Anne Conte, Serré Cours m., Pierre Parandier oncle, Anne Orcelet, Serré Cours (D. Martin).

33 — 26.7/5.8.1674: *Suzanne Ferrier*, p. Jean F., Suzanne Bonet, tailleur m., Etienne Pelenc Antoine, Suzanne Chiout, Granges (D. Martin).

34 — 7/12.8.1674: *Estienne Fillol*, p. Pierre F., Marie Neuâche, Ville Cloze m., Jean Blanc Laurens, sf. Marg.te Neuâche cousine (D. Martin).

35 — 16/26.8.1674: *Anne Chiout*, p. Jean Ch., Anne Martin, laboureurs, la Fondufau m., Peiret Conte, sf. Marie Conte, la Fondufau (D. Martin).

36 — 30.8/2.9.1674: *Jean Guillelmon*, p. Jean G. Claude, Anne Guillelmon, Chambons m., Laurens Guillemon, Chambons, Marie Bourlot sf. de Jean Molaret, Fenestrelle (D. Martin).

37 — 16.8/2.9.1674: *Anne Clement*, p. Jean C., Marie Pelenc, Ville Cloze m., Antoine Clement oncle, Maire Martin, sf. de Jean Blanc, Ville Cloze.

38 — 6/9.9.1674: *Catherine Clapier*, p. Antoine C., Suzanne Piston, Ville Cloze m., Jean Piston, oncle, Catherine Piston, tante (D. Martin).

39 — 14/24.9.1674: *Marie Guillelmon*, p. Etienne G., Catherine Conte m., Jean Guillelmon dit Marquis, sf. Marie Blanc (Remond - durant la tenue du Synode).

40 — 17.9/4.10.1674: *Susanne Marti*, p. Daniel M. Ministre, Susanne Pastre m., Thomas Gautier ministre Fenestrelles, Judit Pastre Jean, Mentoulles (Ministre d'Usseaux Bourcet).

41 — 29.9/4.10.1674: *Marguerite Pelenc*, p. Jean P., Madelene Brun m., Jean Orcellet oncle, Anne Brun tante (D. Martin).

42 — 19.9/7.10.1674: *Catherine Neuâche*, p. Jean N., Suzanne Martin, Ville Cloze m., Pierre Conte Marechal Chambons, sf. Marie Neuache (D. Martin).

43 — 23.9/14.10.1674: *Suzanne Clapier*, p. † Estienne C. ancien Ville Cloze, Marie Chiout m., Francois Piton oncle, Catherine Piton tante (D. Martin).

44 — 18/19.10.1674: *Jean Rej*, p. Jean R., Jeanne Bonet m., Jean Passet Mareschal, Maire Guillelmon femme de David Bonet (D. Martin).

45 — 16.10/4.11.1674: *Pierre Guillelmon*, p. Jean G. Chambons, Marie Blanc m., Jean Guillelmon Claude, Madelene femme d'Abraham Guillelmon tante (D. Martin).

46 — 31.10/8.11.1674: *Marie Fillol*, p. Benjamin F., Marie Parandier Zarra

m., Pierre Conte M.e Chartre, Chambons, Marie femme de Jean Martin (D. Martin).

47 — 8.11/11.11.1674: *Marie Conte,* p. Pierre C. Guillelme Chambons, Suzanne Bourcet m., Jean Conte oncle, Judith femme de Jean Conte tante (D. Martin).

48 — 11/16.11.1674: *Marie Guillelmon,* p. Pierre G., Marie Blanc Chambons m., Jean Guillelmon oncle, Marie Blanc tante Chambons (D. Martin).

40 — 9/18.11.1674: *Jean Clapier,* p. David C. cordonnier, Caherine Chiout m., Jean Gos marchand, Judith Pastre Jean nto.e (D. Martin).

50 — 11/18.11.1674: *Marguerite Conte,* p. Pierre C., Catherine Conte m., Pierre et Suzanne Conte oncle, tante, tous de Chambons (D. Martin).

51 — 22/25.11.1674: *Ester Orcellet,* p. Pierre O., Anne Brun m., Pierre Veilier, sf. Anne Chiout (D. Martin).

52 — 16.11/2.12.1674: *Estienne Bonet,* p. Jean B., Madelene Blanc Granges m., Abraham Pelenc, Catherine femme d'Estienne Guillelmon, Chambons (D. Martin).

53 — 20.11/2.12.1674: *Daniel Pastre,* p. Claude P., Madelene Carra, Ville Close m., D. Martin, ministre, Suzanne Pastre (D. Martin).

54 — 19.11/9.12.1674: *Marie Chiout,* p. Jacob Ch. Not.e, Maire Piston, Granges m., Jean Perron, dr. med., Marie Grosel, Souchiere (D. Martin).

55 — 11/25.12.1674: *Jeanne Piston,* p. Pierre P., Jeanne Neuache,Ville Cloze, m., Jacob Chiout nt.e Granges, Catherine Pelenc femme d'Antoine Piston (D. Martin).

56 — 13/25.12.1674: *Antoine Blanc,* p. Antoine B. M.e Bastier, La fondufau, m., Jean Blanc oncle, Anne Borel tante (D. Martin).

57 — 26/30.12.1674: *Estienne Bonet,* p. Estienne B., Estienne Chambons m., Abraham Bonet oncle, Catherine Bonet, tante (D. Martin).

Mariages:

58 — 14.1.1674: Sr. *André Gautier* + Pierre, marchand de la Tour-Val Luzerne, ca 24 - Zeugen: Jaques Gautier frere, Josué des Molins cousin
Paule Gos + Sr. Jean Batiste de la Tour-Val Luzerne, ca 26 - Jerome Gos dr. med. frere, Jaques Papon proposant neveu (D. Martin).

59 — 15.3.1674: *Jean Pons* Pierre de villaret, 27 - Michel et Guillelmon Davin beaux frères
Suzanne Martin + Cap.ne Pierre de Balbouté, 22 - Sr. Jean Martin frere, Cap.ne Jean Pastre ami (D. Martin).

60 — 1.4.1674: *Daniel Juvenal* + Estienne laboureur Fenestrelles, 34 - Antoine Borel Jean, Estienne Perron Chirurgien Pragela
Suzanne Blanc Michel, 23 - Pierre Blanc frere, Michel Blanc cousin tous de Fenestrelles (D. Martin).

61 — 7.4.1674: *Michel Chapelle* Michel, Fenestrelles, 34 - Daniel et Jean Chapelle freres
Jeanne Revior Michel ca 18 Champs - Pierre Revior Jaquet et David revior David (D. Martin).

62 — 12.4.1674: *Estiene Girard* Jean la Fondufau ca 22 - Jean Blanc ancien oncle parrain, Antoine Brunel parent des Granges
Catherine Parandier + Abraham la Fondufau ca 18 - Pierre Parandier oncle, Michel Blanc Laurens parent, tous de la Fondufau (D. Martin).

63 — 15.4.1674: *Jean Blanc* Laurens laboureur la Fondufau, 24 - Jean Blanc ancien oncle, frere Michel Blanc
Marguerite Neuache probe Estienne Ville Cloze ca 18 - Pierre Fillol oncle, Jean Neuache cousin, tous de Ville Cloze (D. Martin).

64 — 29.4.1674: *Samuel Clapier* + Pierre Ville Cloze ca 29 - ils Estienne Clapier Ville Cloze anciens, Jean Borel L'arra
Marie Martin Samuel du Fau, 28 - elles Daniel Bergoin Puj/Pragela, Estienne Martin (D. Martin).

65 — 29.4.1674: *Jean Blanc* Laurens L'arra, 29 (?)
Isabeau Martin Samuel du Fau, 22.

66 — 10.5.1674: *Jaques Martin* Guillelmon, ca 32 - freres Jean et Dauid Martin
Jeanne Blanc Laurens taneur la Fondufau, 28 - Antoine et Jean Blanc frere et cousin (D. Martin).

67 — 10.5.1674: *Jean Ravior* + Abraham de Bourcet/Com.te Roure ca 25, - Thomas Talmon + Jean, Dauid Barral + Pierre
Suzanne Martin Pierre du fau ca 25 - Jean Chiot + Pierre, Daniel Griot + Dauid de Joussaut (D. Martin).

68 — 10.5.1674: *Jean Ayasse* + Jean de Bourcet ca 19 - Pierre Ayasse ancien de Bourcet, Pierre Tron de Granier
Catherine Martin Pierre du fau ca 23 - Jean Chiout + Pierre, Daniel Griot + Dauid de Jossaut (D. Martin).

69 — 15.5.1674: *Pierre Conte* + Jean Chambons 25 - Pierre et Benjamin Fillol, Jean Orcelet
Suzane Veilier ca 15 - Thomas Disdier de la Gleizale (D. Martin).

70 — 24.5.1674: *Pierre Conte* + Peyret laboureur la Fondufau ca 23 - Jean Conte frere, Jaques Vinson
Marie Conte + Michel Chambons 18 - Samuel Martin, Antoine Chabrier (D. Martin).

71 — 7.6.1674: *Etienne Guillelmon* + Abraham 25 - Jean Guillelmon dit Marquis, Pierre Guillelmon + Abraham
Caterine Bonet Jean Chambons, 20 - Etienne Bonet, Michel Blanc Laurens (D. Martin).

72 — 8.11.1674: *Pierre Guillelmon* Pierre, Chambons 48 - Antoine Guillelmon frere, Jean Pastre Claude ancien
Catherine Guillelmon + Pierre, Chambons ca 32 - Francois Conte ancien, Antoine Piston, Granges (D. Martin).

73 — 11.11.1674: *Jean Chiout* Jean, Granges 25 - Jean Clapier beaufrère, Dauid Clapier beaufrère
Anne Guigas + Jean, Fenestrelles 27 (17?) - Michel Blanc, Daniel Revior de Fenestrelle (D. Martin).

Mortuaires:

74 — 11.1.1674: *Pierre Pelenc* + Jean Aveugle, Granges ca 85; ass. Jean Pelenc son fils aussi aveugle, Estienne Piton (D. Martin).

75 — 18.1.1674: *Catherine Guillelmon* Pierre laboureur Chambons ca 6 mois; ass. Jean Bonet + Dauid parrain, Antoine Blanc Bastier oncle (D. Martin).

76 — 23.1.1674: *Pierre Bonet* Pierre Chambons ca 2 mois; ass. Guillelmon Conte ancien grandpère (D. Martin).

77 — 26.1.1674: *Jean Orcelet* + Pierre laboureur de L'Arra ca 60; ass. Antoine Borel beaufrère, Jean Bonet neveu (D. Martin).

78 — 10.2.1674: *Marie Neuache* + Pierre Chambons ca 78; ass. Antoine Chabier neveu (Chabrier), probe Jean Conte Matinier cousin (D. Martin).

79 — 14.2.1674: *Jean Vinson* Pierre ca 2½ mois; ass. Jaques Vinson oncle; pere (D. Martin).

80 — 15.2.1674: *Marie Roux* + ... Ville Cloze ca 84; ass. S.r Claude Pastre ancien, Estienne Clapier ancien (D. Martin).

81 — 19.2.1674: *Catherine Guillelmon* Jean Chambons ca 2½; ass. Estienne Bonet parrain; père (D. Martin).

82 — 11.3.1674:*Jean Pelenc* + Jean laboureur ca 75; ass. Jean Pelenc fils, Pierre Brun ancien (D. Martin).

83 — 12.3.1674: *Estiène Veilier* Jean laboureur L'arra 19; ass. frere Jean Veilier, voisin Jean Borel (D. Martin).

84 — 31.3.1674:*Jean Guillelmon* + Jean laboureur Chambons ca 77; ass. Jaques Guillelmon frère, Abraham Guillelmon fils (D. Martin).

85 — 23.4.1674: *Judith Veilier* Pierre laboureur Chambons ca 11 mois; ass. Abraham Conte; père (D. Martin).

86 — 2.5.1674: *Jeanne Conte* + Antoine Chambons 35; ass. frere Conte dit grand beaufrère (D. Martin).

87 — 30.5.1674: *Claude Orcelet* Pierre ca 3; ass. grandpere, parrain Moyse Pastre (D. Martin).

88 — 7.6.1674: *Marie Chabrier* voi Baptème nr. 24; ass. voi Baptème nr. 24 (D. Martin).

89 — 9.6.1674: *Anne Clapier* Guillelmon laboureur Ville Cloze ca 2 mois: ass. pere, Estienne Clapier ancien Ville Cloze (D. Martin).

90 — 28.6.1674: *Pierre Veilier* voi Baptème nr. 29; ass. voi Baptème nr. 29 (D. Martin).

91 — 24.7.1674: *Estienne Pastre* Jean not.e 5 semaines; ass. pere, Estienne Cleo, marchand, Granges (D. Martin).

92 — 3.8.1674: *Pierre Jaquet* Antoine 14/5 mois; ass. Jaques Pastre Ville Cloze, Jean Clapier oncle (D. Martin).

93 — 23.8.1674: *Marie Conte* + Jean, Chambons ca 30; ass. Pierre Conte Guillelme conseiller Chambons, Pierre Conte maneschal (D. Martin).

94 — 8.9.1674: *Jean Guillelmon* voir Baptème nr.36; ass. (D. Martin).

96 — 6.9.1674: *Pierre Martin* + Jean ca 63; ass. Jean son fils, Jean Chiout gendre (D. Martin).

97 — 30.9.1674: *Anne Guillelmon* femme d'Etienne Blanc, Ville Cloze ca 32; ass. Etienne Blanc, mari, Jean Guillelmon frere (D. Martin).

98 — 13.11.1674: *Jean Fillol* † Jean L'arra ca 91; ass. ses enfans Pierre et Benjamin Fillol (D. Martin).

99 — 13.11.1674: *Madelene Guiot* femme de Pierre Guillelmon † Jean, Chambons 48; ass. Jean Guillelmon † Abraham, Pierre Conte † Antoine, M.s marechaus Guillelmon fils de la defunte (D. Martin).

100 — 26.11.1674: *Estienne Juuenal* Jean la Fondufau ca 21; ass. Jean et Pierre Juuenal, oncles du Villaret (D. Martin).

101 — 27.12.1674: *Suzanne Brunel* 3; ass. Antoine Brunel oncle, Estienne Bonet (D. Martin).

102 — 28.12.1674: *Marie Guillelmon* † Estienne femme de Jean Conte dit Matinier, Chambons ca 56; ass. son mari, Jean Girard beaufrère (D. Martin).

L'affaire Bert

Un épisode de l'histoire du protestantisme au XIXème siècle*

Au XIXème siècle, dans les trois vallées du versant italien des Alpes Cottiennes qui les abritent, les protestants comptent 20.000 personnes environ. Ils forment le plus gros de la population: la minorité est catholique.

La communauté réformée habitant les Vallées vaudoises proprement dites est formée de quinze paroisses: Bobi, Angrogne, Rora, Massel, Rodoret, Maneille, Saint-Jean, Pomaret, Saint-Germain, La Tour, Prarustin, Prali, Villar, Pramol et Villesèche.

A côté de ces quinze paroisses, il existe à Turin, depuis 1849, une Eglise vaudoise — la Chiesa Evangelica, qui deviendra plus tard la Chiesa Valdese — fondée par Amédée Bert, père du personnage qui est l'objet de notre travail.

Amédée Bert se trouve dans la capitale piémontaise depuis 1833 où il exerce la fonction de pasteur-chapelain des Légations protestantes près la Cour de Turin, poste créé en 1827 à la demande des ministres plénipotentiaires des puissances protestantes (1).

La date de la création de la Chiesa Evangelica — 1849 — par le pasteur Bert à Turin est significative. En effet, elle suit, à une année de distance, l'octroi des droits civiques et religieux aux Vaudois par le Roi Charles-Albert, sous forme d'un statut appelé Acte d'Emancipation. Cet acte met fin à la situation des protestants piémontais qui n'étaient pas autorisés jusque là — entre autres — à célébrer

---

* Les conclusions d'ordre dogmatique contenues dans ce travail ont été pour la plupart suggérées par Monsieur Olivier Fatio que je tiens à remercier.

(1) *Actes des Synodes des Eglises Vaudoises, 1692-1854*, Synode de 1828, art. 18: « Proposition ayant été faite à l'Assemblée de jeter les yeux sur la demande que LL. EE. les Ministres plénipotentiaires des Puissances Protestantes près la Cour de Turin ont faite à la Table, en puin 1827, pour que le ministère de M. Bonjour fût accordé à leur Chapelle, l'Assemblée a prononcé que l'arrêté déjà pris à cet égard par la Table le 6 juillet 1827, étant juste et équitable, elle lui donne sa sanction, c'est-à-dire qu'elle reconnaît le ministère de M. Bonjour exercé à Turin, comme étant exercé dans les Vallées mêmes, ce qui lui assure une pleine garantie de ses droits, et sur les Pasteurs ses cadets, et sur les Eglises; reconnaissant du reste avec la Table que comme M. Bonjour jouit de ces avantages, il doit aussi participer aux charges qui pèsent sur les autres pasteurs.

leur culte en dehors du territoire qui leur avait été assigné par les autorités et qui se limitait aux trois vallées sus-mentionnées.

La plupart des habitants vaudois sont des paysans. Ceux qui vivent dans les villages proches de la grande plaine piémontaise comme Saint-Jean ou La Tour cultivent des terres fertiles où poussent les céréales, la vigne et le mûrier qui permet la culture du ver à soie. La production de ce textile a toujours été prédominante dans la région et, jusqu'au XVIIIème siècle, le village de La Tour possédait une filature qui procurait du travail à de nombreux Vaudois. Cette filature a fermé ses portes au profit de celle de Pinerol, mais la production de la soie continue autour de Saint-Jean, de la Tour et de Saint-Germain, les cultivateurs transportant leur matière première à la fabrique.

Plus l'on s'enfonce dans les vallées, plus les terres deviennent arides et, dans les villages les plus élevés, il ne reste aux montagnards que quelques lopins de sol arable pour la culture du seigle au milieu de rochers et au bord de précipices vertigineux.

A côté des paysans, nous avons remarqué parmi les membres laïques des institutions ecclésiastiques de l'Eglise vaudoise, la Table (2) et le Synode (3) des régents, des négociants, deux médecins, quelques notaires et des officiers.

Population pauvre; population avec un long passé de persécutions puis soumise jusqu'en 1848 à des vexations. Les Synodes par exemple ne peuvent pas être convoqués sans la permission du Roi et avoir lieu sans la présence de l'Intendant de la Région. Population donc qui a toujours eu besoin de l'aide extérieure tant matérielle que politique qu'intellectuelle pour survivre. En 1857, au moment de l'affaire Bert, la situation s'est cependant améliorée; les droits religieux sont respectés; les universités italiennes ont ouvert leurs portes aux jeunes Vaudois qui désirent se préparer aux carrières libérales; les habitants des Vallées vaudoises sont représentés au Parlement de Turin. Une Faculté de Théologie vaudoise a même été fondée à La Tour et les futurs pasteurs ne sont plus obligés de faire leurs études à l'étranger. Mais la situation matérielle reste précaire et les Vaudois, comme nous le verrons, demeurent tributaires de l'aide étrangère.

II. - RESUME DES EVENEMENTS

Le 27 août 1857, alors qu'il s'apprête à recevoir l'imposition des mains du clergé de son Eglise à La Tour, Pierre, Jean-Jacques, Amédée Bert se voit contraint, devant l'opposition suscitée par ses con-

(2) *Constitution de l'Eglise Evangélique Vaudoise adoptée par le Synode tenu à La Tour les 15, 16, 17, 23, 24 et 25 mai 1855.*

(3) *Id.*

victions en matière de doctrine, de retirer sa demande de consécration au saint ministère.

Le jeune homme est né 24 ans auparavant, le 7 septembre 1833, d'une famille dans laquelle les pasteurs se succèdent de père en fils depuis plusieurs générations. Son père, Josué Amédée Bert, est ministre de la paroisse montagnarde de Rodoret au moment où son fils voit le jour, mais il va être appelé, cette année-là encore, à Turin où il exercera jusqu'en 1865 la fonction de pasteur-chapelain des Légations protestantes. Il jouera un rôle important dans la capitale du Piémont au cours des années qui précèdent l'Acte d'Emancipation. Il intervient en particulier auprès de la Table vaudoise pour qu'elle laisse les revendications protestantes entre les mains de personnalités catholiques proches du Roi, comme Roberto d'Azeglio, qui s'est offert à défendre leur cause et qui crée un mouvement d'opinion publique par des articles de journaux et une pétition en leur faveur (4).

Sa mère, Elisabeth Peyrot, pour la naissance, descend à Luzerne Saint-Jean chez ses parents, dans la belle propriété familiale connue dans le pays sous le nom de *Hollande*, vaste demeure, bâtie sur un coteau et entourée de vignobles, de champs et de vergers fertiles.

C'est là que le jeune garçon passe ses premières années, auprès de sa grand'mère, à laquelle ses parents le confient pour qu'il reçoive une éducation protestante. Il suit les classes du Collège de La Tour jusqu'au moment où, destiné à suivre la carrière pastorale, il part pour Genève afin de s'y préparer aux cours de l'Académie. Il a alors quinze ans. Il entre en 1ère année d'études préparatoires en 1848, en 2ème année en 1849. En 1850 il s'inscrit à la Faculté des Sciences et des Lettres qu'il fréquente pendant deux ans également. En 1852 il est admis à la Faculté de Théologie où il passe quatre années (5). Il suit les cours des Professeurs Jean-Jacques Caton Chenevière — connu pour ses idées libérales —, de Jacob-Elysée Cellérier, le fils du pasteur de Satigny décrit dans *Le Presbytère* de Toepffer, dont la foi était si rayonnante qu'elle attirait la foule tous les dimanches dans l'église de campagne, de David-François Munier, d'Etienne Chastel, d'Hugues Oltramare (6). En décembre 1856 il réussit ses grands examens (7) après avoir soutenu une thèse sur Arnaldo da Brescia (8) et

---

(4) La pétition « Supplica al Re » date du 23 décembre 1847. Ses auteurs intercédaient en faveur « des frères malheureux pour lesquels durent encore des rigueurs et des interdictions dignes des temps barbares ». Les trois noms en tête des 600 signataires sont ceux de : Roberto d'Azeglio, Camillo Cavour et Cesare Balbo. COMBA Ernesto, *Breve Storia dei Valdesi*, Torino, 1961, p. 169.

(5) A.E.G., Acad. Ba 8 p. 23, 30, 36, 45, 53, 58; Bb 1 p. 101; Gd 3 p. 10; Ge 2 p. 25; Dc 4 f. 199; Dc 8 f. 282; Dh 7 f. 137.

(6) BORGEAUD Charles, *Histoire de l'Université de Genève. L'Académie et l'Université au XIXe siècle (1814-1900)*. Genève 1934, pp. 321-400.

(7) A.E.G, R.V.C. N. 41 (1849-1861) p. 469 : « La Compagnie décide sur le rapport du Jury d'accepter les grands examens de MM. Ferrier, Paul et Bert. Elle admet les deux premiers candidats à la consécration. Quant à M. Bert, qui doit demander la consécration à la Table vaudoise, elle n'est pas appelée à statuer sur son compte, mais les rapports faits sur M. Bert lui sont à tous égards favorables ».

(8) BOUVIER Auguste, *Thèses*, Genève 1878, p. 117.

il reçoit le grade de bachelier. Il n'est pas consacré avec ses camarades par la Vénérable Compagnie des Pasteurs de Genève, car il a l'intention d'exercer le saint ministère dans les Vallées vaudoises.

Selon la Constitution de l'Eglise vaudoise, le candidat est tenu, pour obtenir la consécration, de:

1) présenter un diplôme de licencié en théologie, constatant que, sous le rapport de la conduite et des connaissances, il aurait pu être consacré dans l'académie même où il a fait ses études;

2) subir un examen oral;

3) prononcer un sermon (9);

4) signer la Confession de foi de l'Eglise vaudoise qui est celle de 1655 intitulée: *Briève Confession de Foy des Eglises Réformées de Piémont, publiée avec leur Manifeste, à l'occasion des effroyables massacres de l'an 1655* (Annexe I) (10).

Le candidat Bert présente son diplôme de Genève qui est reconnu par la Table vaudoise (11). Il est soumis ensuite, au début du mois d'août, avec quatre autres candidats, à l'examen oral qui porte sur des questions de doctrine et de vocation pastorale. Dix-sept pasteurs sur les vingt-cinq présents se déclarent satisfaits de ses réponses. Il prêche, probablement le 7 août, devant dix-sept pasteurs sur un thème qui lui est imposé et qui est destiné à lui donner l'occasion de s'expliquer plus à fond sur une doctrine essentielle au sujet de laquelle son examen oral aurait pu laisser à désirer. Le passage que le clergé lui demande de commenter est tiré de l'Epître aux Philippiens (chapitre II, verset 12): « Employez-vous à votre propre salut avec crainte et tremblement, car c'est Dieu qui produit en vous avec efficace le vouloir et l'exécution selon son bon plaisir ». Quinze pasteurs admettent la prédication, deux l'estiment non conforme aux doctrines vaudoises. Malgré cela le sermon est accepté et le candidat jugé digne d'être consacré (12).

Cependant, dans le laps de temps qui s'écoule entre les examens et le jour fixé pour la cérémonie — 27 août — Amédée Bert rentre à Turin chez ses parents et il remplace son père souffrant dans la chaire de l'Eglise Evangélique. Il y prononce le même sermon sur l'Epître aux Philippiens. La prédication provoque des remous et certaines personnes se disent scandalisées par la doctrine exposée dans le sermon. Des explications sont demandées au jeune Bert qui s'abstient d'entrer en discussion et se retranche derrière la légalité de son attitude fondée sur le fait que ses convictions ont été acceptées par le clergé vaudois lors des examens.

---

(9) Pour les deux premières épreuves il doit obtenir la majorité des suffrages c'est-à-dire 17 voix sur 33 même si tout le Corps pastoral n'est pas présent.

(10) *Actes des Synodes des Eglises Vaudoises, 1692-1854*, p. 241, art. 20.

(11) On ne sait pas exactement à quelle date Amédée Bert présente son diplôme genevois mais c'est certainement après le renouvellement de la Table (mai 1857) Table dont il espère moins d'intransigence en matière de doctrine.

(12) A.E.G., R.V.C. N. 41 (1849-1861) p. 497: « M. Cellérier informe la Compagnie que M. A. Bert a été admis au saint ministère par la Table vaudoise ».

C'est donc dans un climat orageux que se prépare ce dimanche de consécration. Avant de recevoir l'imposition des mains dans le sanctuaire de La Tour où tous les fidèles sont assemblés pour la cérémonie, les suffragants sont invités à signer la Confession de foi de l'Eglise vaudoise. Le Modérateur de la Table, le Professeur Barthélémy Malan, les rend attentifs à la solennité et à la gravité de l'engagement qu'ils sont sur le point de prendre. Amédée Bert, à qui s'adresse particulièrement cet avertissement, se sent obligé d'exposer ses réserves sur certains articles de la Confession de foi vaudoise tout en se déclarant prêt à la signer s'il peut l'interpréter selon sa conscience. C'est alors qu'une vive discussion, menée par les pasteurs Pierre Lantaret, Jean-Pierre Revel et Barthélémy Tron, s'engage parmi les membres du clergé dont une partie quitte les lieux et le Modérateur conseille au candidat de se retirer pour dénouer la situation. Ce qu'il fait en présentant une lettre de renonciation préparée le matin en prévision d'une telle éventualité.

Le lendemain, le père du jeune homme écrit au Modérateur de la Compagnie des Pasteurs de Genève, le Professeur David Munier et au Professeur Jacob-Elysée Cellérier pour leur raconter ce qui s'est passé à La Tour et leur demander de consacrer leur ancien étudiant. Il rédige également une lettre à tous les paroissiens des Vallées vaudoises qu'il fait imprimer et distribuer dans les villages et dans laquelle il s'élève contre l'injustice dont son fils a été la victime. A la suite de cette lettre deux paroisses (13) ainsi que des particuliers. envoient des protestations à la Table.

Après une brève enquête sur le cas du jeune homme, à laquelle nous devons la constitution du dossier qui sert de base à ce travail, la Compagnie des Pasteurs, persuadée que toute l'affaire se situe au niveau doctrinal seulement et que les convictions d'Amédée Bert sont parfaitement acceptables pour l'Eglise nationale genevoise puisque cette dernière était prête quelques mois auparavant à le recevoir parmi ses ministres, accorde la consécration (14) et la cérémonie a lieu au temple de Saint-Pierre le 8 décembre 1857. C'est le Modérateur Munier qui, devant une nombreuse assemblée, impose les mains au nouveau pasteur (15).

Quelques jours plus tard, Amédée Bert part pour Gênes où il va seconder le pasteur Vaucher de la Chapelle réformée. Au mois de juin 1858, le titulaire étant atteint dans sa santé, le Comité Directeur de la communauté élit à l'unanimité Monsieur Bert, pasteur suisse à Gênes. En novembre 1858, il épouse Henriette Vaucher (16), fille du professeur et helléniste Louis Vaucher de Genève (17). Il exerce le saint ministère dans la capitale ligure jusqu'à sa mort en 1916.

(13) Il s'agit des paroisses de Turin et de Prarustin.
(14) A.E.G., R.V.C. N. 41 (1849-1861) p. 507-508.
(15) A.E.G., R.V.C. N. 41 (1849-1861) p. 611.
(16) A.E.G., Acad. G 10 f. 250.
(17) Ils eurent trois enfants: Marguerite qui épousa le Professeur de philosophie

Le dossier de l'affaire Bert ne se referme pas sur la consécration du jeune ministre au temple de Saint-Pierre. Elle connait un rebondissement à la fin du mois de janvier 1858 à la suite de la visite qu'un certain pasteur anglican, le Reverend Richard Burgess (18), fait aux Vallées vaudoises — entre septembre 1857 et janvier 1858 — à la tête d'une délégation de la *Foreign Aid Society*. Dans le rapport qu'il rédige sur sa visite, le pasteur Burgess félicite le clergé vaudois d'avoir récemment repoussé un suffragant à la « doctrine malsonnante » et d'avoir ainsi « donné une nouvelle preuve de sa résolution de maintenir les doctrines évangéliques dans leur force et leur pureté ». Quelques lignes plus loin, il poursuit: « L'Eglise nationale de Genève a reçu plus tard au nombre de ses ministres ce que l'Eglise vaudoise a rejeté et Monsieur Bert est libre maintenant d'enseigner ou non, comme il lui plaît, que Christ est Dieu et homme et que sa mort est une propitiation pour les péchés ».

Les attaques contre Amédée Bert et l'Eglise nationale de Genève contenues dans ce rapport sont réfutées dans les colonnes d'un journal religieux anglais, *The Record*, par le Dr Francis Close (19) qui prend la défense des Genevois, ce qui entraîne une violente polémique entre lui et l'éditeur du journal, polémique au cours de laquelle Amédée Bert et l'Eglise nationale de Genève sont accusés d'arianisme et le Modérateur Munier est porté responsable de l'expulsion du pasteur Louis Gaussen de la Compagnie des Pasteurs (cf. p. 12). L'échange de lettres se poursuit pendant un mois environ. Amédée Bert est invité par l'éditeur à exposer sa position doctrinale dans *The Record*, ce qu'il fait. Il est réhabilité et lavé de l'accusation d'arianisme. Mais le Modérateur dont les explications concernant son rôle dans l'affaire Gaussen n'arrivent jamais jusqu'aux colonnes du journal et l'Eglise nationale de Genève restent suspects d'hérésie et le dossier se referme sur ce rebondissement des vicissitudes du jeune Bert, élargissement qui situe l'incident dans sa vraie dimension.

J. Gourd de l'Université de Genève, Edith et Aimé, médecin à Lyon. WIELAND Gabriel. *Amédée Bert*. Conférence donnée au Cercle suisse de Gênes le 15 février 1917. Gênes 1917, p. 6.

(18) 1796-1881. Théologien (biblical scholar). A fait ses études à St. Jon's College, Cambridge. De 1828 à 1831 il est chapelain de Lord Aylmer et des Anglais résidents à Genève où l'Eglise nationale met à sa disposition une chapelle, puis il est nommé chapelain de l'Eglise anglaise de Rome. Il fait ensuite une rapide ascension dans la hiérarchie de l'Eglise anglicane et en 1869 M. Gladstone, au nom de la Couronne, lui confère le rectorat de Hornings. La stèle de chanoine de Tottenhal dans la Cathédrale de saint-Paul lui avait déjà été réservéee en 1850. Il était secrétaire honoraire de la *Foreign Aid Society*. Parmi ses œuvres: *An Enquiry into the state of the Church of England congregations in France, Belgium and Switzerland*. London, 1850. *Dictionary of National Biography*, vol. VII p. 312, Londres, 1886.

(19) 1797-1882. *Doctor of Divinity*. Fait ses études à St. John's College, Cambridge. Il suit tous les échelons de la hiérarchie anglicane et le 24 novembre 1856 est nommé Doyen de Carlisle, sur la recommandation de Lord Palmerston. Il tente, par tous les moyens pendant son ministère dans la ville industrielle du Nord d'améliorer la condition des pauvres. Fait preuve d'une grande tolerance en matière de doctrine. *Dictionary of National Biography*, vol. XI p. 123, Londres, 1887.

III. - LES DIVERGENCES DOCTRINALES

Environ un mois après l'incident, dix-huit des trente-trois pasteurs vaudois publient une brochure d'une vingtaine de pages intitulée: *Court exposé de ce qui s'est passé à l'occasion de la demande de consécration adressée au Corps des pasteurs par Monsieur Amédée Bert fils, présenté aux fidèles de l'Eglise vaudoise par la majorité de ce corps*, dans laquelle ils exposent les raisons qui les ont poussés à refuser le candidat. Les auteurs font ressortir que, devant la « profonde divergence qui existe entre les doctrines du candidat et celles qu'il serait appelé à enseigner comme ministre de l'Eglise vaudoise », ils ne pouvaient agir autrement.

En quoi consiste cette profonde divergence?

Elle se dégage de trois pièces du dossier:

— la brochure mentionnée plus haut;
— la longue lettre adressée au Modérateur de l'Eglise de Genève par Amédée Bert père;
— la lettre de renonciation que le candidat remet au Modérateur de son Eglise, le Professeur Barthélémy Malan.

Les deux premières pièces étant un récit chronologique des événements venant des deux parties « adverses », une confrontation entre elles est possible pour dégager les points de divergence. Elles se prêtent à une division en trois parties qui correspondent aux trois étapes de l'affaire: l'examen oral, le sermon et la signature de la Confession de foi.

1. *L'examen oral*

Version des 18 pasteurs

« ...il fut admis à subir son examen oral, lequel a été déclaré satisfaisant par 17 voix sur 24 bien que sur les questions aussi capitales que celles de la régénération et de l'appropriation du salut l'examen avait laissé en plusieurs des doutes assez graves sur son orthodoxie ».

Version d'Amédée Bert père

« Mon fils a été interrogé sur les questions suivantes:

1. l'état de l'homme naturel avant la chute et la régénération;
2. l'appropriation du salut par la foi:
3. l'œuvre du Christ;
4. la vocation au saint ministère.

1. « il admet la chute mais établit que l'homme est libre, moral, responsable et capable avec le secours de Dieu, de faire le bien.
« il admet la divinité du Christ selon les textes scriptu-

(seuls les points 1. et 2. suscitent des réserves).

raires, mais nie aux hommes le droit et le pouvoir de définir sa nature sublime.

2. « la foi s'approprie le rachat opéré par la mort du Christ qui n'a été que le signe extérieur et temporel de l'amour que Dieu a pour les hommes dès avant la fondation du monde ».

2. *Le sermon*

« Il fut admis par quinze voix sur dix-sept votants mais pour beaucoup "l'admis" fut bien moins le sermon que Monsieur Bert lui-même. Le sermon laissait beaucoup à désirer sous le rapport de la doctrine et ils avaient entendu d'autres prédications qui faisaient mieux augurer que celle-ci du candidat ».

« Il établit la liberté de l'homme et sa moralité et son œuvre individuelle et personnelle dans ce qui concerne le salut et il proteste contre la condamnation de certaines âmes avant et sans qu'elles n'eussent rien fait pour mériter un si terrible sort. Mais il pose en même temps que nous ne pouvons et ne sommes rien sans la grâce qui vient à nous, qui frappe à nos portes, qui nous invite, qui nous touche et qui, ne pouvant nous sauver sans notre concours, veut pourtant que nous soyons ouvriers avec Dieu ».

3. *Confession de foi*

« Le Modérateur crut de son devoir de rendre attentifs les candidats, et d'une façon particulière Monsieur Bert à la gravité et à la solennité de l'engagement qu'ils allaient prendre.

« Tandis que, pressé par quelqu'un qui se trouvait à ses côtés et par son propre père de signer purement et simplement et sans mot dire, avec la plume, il

« Provoqué par le Modérateur qui en appelle à la conscience du jeune homme avant la signature, le candidat, tout en faisant remarquer que le procédé est étrange, expose clairement ses convictions, comme au cours des examens qui ont été admis ce qui signifie que le Corps ecclésiastique considère qu'il peut signer la Confession de foi bien

apposait sa signature, de vive voix il déclarait ne le faire qu'avec des restrictions et en se réservant le droit d'interpréter la Confession de foi selon sa conscience. Mais signer avec de telles réserves une Confession de foi (qui n'est autre chose pour chaque Eglise que l'expression des croyances qu'elle déclare) et la rejeter revient parfaitement au même ».

qu'elle soit opposée à ce qu'il a avancé spécialement sur:

1. le libre-arbitre (art. XVI, XVII, XVIII);
2. l'image de Dieu en l'homme (art. VIII);
3. l'universalité de la grâce (art. XVIII).

Il ajoute en outre que les articles sur:

4. la régénération opérée par le baptême (art. XXIX) et la manducation effective et réelle du Corps de Christ dans l'Eucharistie ne pourraient être admis par aucun des pasteurs au pied de la lettre.

Lettre de renonciation à la candidature remise par Amédée Bert fils au Modérateur de l'Eglise vaudoise à la suite de l'incident survenu au moment de la signature de la Confession de foi.

« Protestant évangélique du fond de mon âme, je ne puis renoncer aux droits que ce titre m'accorde: ma liberté de pensée, ma liberté d'examen. Je ne puis donc admettre au pied de la lettre, la Confession de foi de l'Eglise vaudoise dans toute son étendue. Ma conscience m'empêche de le faire, mes convictions s'y opposent. Si on me laissait le droit de librement interpréter ceux de ses articles qui ne sont pas en accord avec ce que je crois être la vérité, droit dont plusieurs ont largement usé, j'aurais accepté; mais restreindre ma liberté de pensée et d'examen dans les limites d'une lettre morte qui fut l'œuvre des hommes et non pas de Dieu, je ne le puis absolument pas.

« ...ma conscience ne me permet pas de sacrifier des convictions qui sont au fond de mon cœur, des convictions que je crois fermement appuyées sur le roc inébranlable de la parole de Dieu ».

Une première remarque s'impose après la confrontation ci-dessus: les pasteurs vaudois, s'ils disent bien sur quoi portent les divergences doctrinales qui apparaissent entre eux et le candidat, n'expliquent pas en quoi elles consistent et il semble, soit qu'ils préfèrent ne pas provoquer une discussion théologique, soit qu'ils prennent pour acquis que chacun connaît sur quoi peuvent porter les différences d'opinion concernant des questions débattues non seulement au XIXème siècle, mais depuis le début du Christianisme. Aussi, pour eux, la Confession de foi de 1655, renferme toute la doctrine de leur Eglise.

Les questions qui suscitent des divergences, ainsi que nous avons pu le relever dans le *Court exposé* sont celles de la régénération et de l'appropriation du salut. A défaut des explications des pasteurs vaudois, nous avons, grâce à la lettre que le père du suffragant adresse aux Professeurs Munier et Cellérier de Genève, un exposé des convictions d'Amédée Bert.

1. *Régénération.*

Dans son examen oral, puis dans son sermon, le candidat, tout en admettant la chute, déclare que l'homme est libre, moral et capable avec l'aide de Dieu de faire le bien et il rejette la croyance selon laquelle certaines âmes sont condamnées avant et sans qu'elles n'eussent rien fait pour mériter un si terrible sort.

Il y a là deux points distincts: premièrement celui de la liberté ou du libre-arbitre par opposition à la doctrine de la prédestination. Pour Bert, l'homme est libre de choisir d'être sauvé ou non, pour les Réformés c'est Dieu qui choisit qui Il veut sauver. Deuxièmement, question de la moralité: pour Bert, l'être humain est moral et capable de faire le bien — quoique sans Dieu il ne soit rien — alors que pour les Réformés, il ne lui est plus possible — après la chute — de discerner le bien et le mal et de poser des lois morales.

2. *Appropriation du salut.*

Pour Bert, le rachat opéré par la mort du Christ n'est que le signe extérieur de l'amour de Dieu pour l'humanité dès avant la fondation du monde alors que pour les Réformés il s'agit d'une œuvre beaucoup plus décisive qui change radicalement, dès ce moment là, les conditions de l'homme.

* * *

Jusqu'à maintenant il n'a été question que de problèmes doctrinaux. Avec l'incident de la signature de la Confession de foi, nous allons toucher à un problème de principe qui, nous le verrons, plonge ses racines loin dans le temps. En effet, Amédée Bert, après avoir réitéré ses réserves au sujet de la doctrine vaudoise comme il l'avait fait au cours de son examen oral et de son sermon, revendique, en tant que Protestant évangélique, le droit à la libre-pensée et au libre-examen et celui d'interpréter la Confession d'après sa conscience, ainsi que le fait d'ailleurs, dit-il, la majorité du clergé vaudois en ce qui concerne la régénération par le baptême et la manducation effective du Corps de Christ dans l'Eucharistie.

Il ne s'agit pas d'une position nouvelle. Il n'est que de se souvenir de Sébastien Castellion qui, au moment où, lui aussi, va deve-

nir pasteur, déclare qu'il n'est pas d'accord sur deux points de doctrine et qu'il ne peut s'engager « contre sa conscience » (20). Il est le premier de ceux dont Calvin dira « qu'ils font des gambades à l'encontre de Dieu et qu'ils prétendent juger selon leur entendement des saints mystères de Dieu et qu'ils osent dire que les choses ne leur semblent pas bonnes et propres » (21). Ils seront mis au pas pour plusieurs siècles et, jusqu'à l'aube du XVIIIème siècle, les dogmes institués par le grand Réformateur ne seront pas contestés. Ce sont des théologiens comme Jean-Alphonse Turrettini (1671-1737) qui, à la suite de séjours aux Pays-Bas, en Angleterre et en France, commenceront à ébranler l'« infaillibilité » de Calvin en matière de doctrine et introduiront le principe de la liberté d'interprétation de l'Evangile. L'influence de l'esprit rationaliste du siècle des Lumières aidant. Voltaire pourra dire, quelque temps après son arrivée aux Délices, que « le christianisme raisonnable est la religion de presque tous les ministres genevois », et Rousseau écrire dans ses *Lettres de la Montagne*: « Messieurs vos ministres ne savent plus ce qu'ils croient, ni ce qu'ils veulent, ni ce qu'ils disent. On leur demande si Jésus-Christ est Dieu, ils n'osent répondre. On leur demande quels mystères ils admettent, ils n'osent répondre. Sur quoi donc répondront-ils? ».

Et, en effet, le mot d'ordre est de ne pas se prononcer et il le restera encore au XIXème siècle comme en témoigne le règlement rédigé le 3 mai 1817 par le Professeur Jean-Jacques Caton Chenevière auquel les candidats au saint ministère sont tenus de se soumettre avant leur consécration. Voilà ce que contient le règlement: « Nous promettons de nous abstenir, tant que nous résiderons et que nous prêcherons dans les Eglises du canton de Genève, d'établir, soit par un discours entier, soit par une partie de discours dirigée vers ce but notre opinion: 1. sur la manière dont la nature divine est unie à la personne de Jésus-Christ; 2. sur le péché originel; 3. sur la manière dont la grâce opère, ou sur la grâce efficiente; 4. sur la prédestination ».

Cependant, dès 1810, l'enseignement de l'Académie de Genève où, d'après l'historien du Protestantisme, Emile G. Léonard, « la Bible n'est plus qu'un texte grammatical ou un prétexte à systèmes » (22) a provoqué un mouvement de réaction chez plusieurs étudiants dont les plus connus sont Bost, Empeytaz et Guers. Ces jeunes gens ont été conquis à une foi plus mystique par des Frères moraves, puis par Mme de Krudener. Ce sont eux qui devaient fonder le mouvement du *Réveil* dont l'un des apôtres, Félix Nef, répandit les

(20) Buisson Ferdinand, *Sébastien Castellion, sa vie, son œuvre (1515-1563)*, Paris 1892, p. 198.

(21) *Opera Calvini*, Sermon sur le chapitre XIV du Deutéronome, 22 octobre 1555, vol. XXVI, p. 282, Brunswick 1863-1900.

(22) Leonard Emile G., *Histoire du Protestantisme*, PUF, « Que sais-je? », Paris 1950, p. 103.

idées dans les Vallées vaudoises. Mais il manquait à cette secte, inspirée par le piétisme, des structures dogmatiques solides. César Malan, pasteur révoqué par le Consistoire et par la Vénérable Compagnie des pasteurs de Genève à la suite de ses prédications sur le salut et la grâce, les apportera quand il créera, en 1820, la Chapelle du Témoignage. Il reprendra dans toute leur rigueur les vieilles thèses calviniennes sur la prédestination. La troisième vague contestataire déferlera sur l'Eglise nationale de Genève quand Louis Gaussen, ministre, refusera de se servir du catéchisme officiel qui date de la fin du XVIIIème siècle et qui a fait disparaître la notion de la nature divine du Christ. Gaussen est chassé des séances de la Compagnie des pasteurs pour un an; il fonde pendant ce temps (24 janvier 1831) la *Société évangélique* dans le sein même de l'Eglise de Genève, puis, en 1832, quand sa paroisse de Satigny lui est enlevée, il ouvre une école de théologie, l'*Ecole de Théologie de l'Oratoire* avec l'appui de 123 pasteurs et de plus de huit cents ecclésiastiques anglicans.

La Société évangélique devient en 1834 la *Chapelle de l'Oratoire* et cette nouvelle Eglise indépendante se considère comme seule susceptible de maintenir des communications entre le protestantisme genevois et les autres Eglises réformées demeurées étrangères à l'évolution dogmatique libérale de l'Académie de Genève. Et, en effet. l'Eglise nationale de Genève. qui a acquis la réputation d'être le siège des pires hérésies, allant de l'arianisme au socinianisme, se voit complètement isolée quand les Eglises réformées du monde entier se constituent, sans elle, en une association fraternelle appelée *L'Alliance évangélique*.

Divergences doctrinales sur la prédestination, la divinité du Christ, le péché originel, divergence de principe sur la libre-pensée et le libre examen, voilà ce qui sépare les chrétiens libéraux et les chrétiens « orthodoxes ». L'Eglise vaudoise, avec ses pasteurs formes tant en Suisse qu'en Hollande et en Allemagne et qui est, en plus, un terrain de prosélytisme pour toutes les sectes (Réveil, darbysme, pentecôtisme, etc.) est un reflet de ce qui se passe sur une plus grande échelle dans le monde protestant du XIXème siècle. Nous allons maintenant analyser son orientation doctrinale.

IV. - ANALYSE DE L'ORIENTATION DOCTRINALE DE L'EGLISE VAUDOISE

Les circonstances dans lesquelles se déroule l'affaire Bert — acceptation de son examen oral, admission du sermon, vive discussion au moment de la signature de la Confession de foi, le nombre enfin et le ton de ceux qui signent le *Court exposé* — montrent que le clergé vaudois est pour le moins embarrassé devant le cas du jeune candidat, et ne permettent pas, à priori, de dire de « quel côté pen-

che la balance » selon une expression du Modérateur Munier. Il s'avère donc indispensable de procéder à une analyse plus serrée du Corps des pasteurs en 1857. Cela est possible, dans une bonne mesure, grâce aux *Actes des Synodes*, au travail de Jean Jalla qui a établi une liste de tous les pasteurs des Vallées vaudoises depuis l'institution du culte public jusqu'en 1892, et au *Livre du Recteur de l'Académie et Université de Genève* qui indique les noms de tous ceux qui ont étudié dans ses murs, de reconstituer une liste des 33 ministres vaudois (Annexe II) formant le Corps ecclésiastique et de dégager un certain nombre de renseignements qui permettent de se faire une idée de l'orientation de cette Eglise.

Il ressort des renseignements recueillis que tous les pasteurs — à part Michel Morel — ont fait leurs études dans d'autres universités que celle de Genève et que la plupart d'entre eux ont, soit subi l'influence du *Réveil*, soit étudié à l'*Ecole de Théologie de l'Oratoire* ou encore qu'ils sont proches des bienfaiteurs anglais qui, comme nous le verrons plus loin, veillent sur l'orthodoxie des protestants vaudois.

Leur attitude, qui va de la réserve à l'hostilité, est compréhensible puisque:

1. le *Réveil* est un mouvement qui est né à Genève en réaction contre l'enseignement de l'Académie;
2. l'*Ecole de Théologie de l'Oratoire* a été fondée par un pasteur genevois dissident et constitue une rivale pour l'Académie;
3. les bienfaiteurs (cf. chapitre suivant), considèrent l'Eglise nationale de Genève à la limite de l'hérésie.

Qu'en est-il des quinze autres qui n'ont pas signé?

De cinq d'entre eux, nous ne savons rien: Jean-Pierre Tron, David Charbonnier, Etienne Malan, François Gay et Jacques Parender. Henri Peyrot et Jacques Vinçon sont très âgés et ne sont peut-être pas venus à la séance de rédaction du *Court exposé*. Paul Geymonat est à Gênes au moment de l'incident, mais en tant qu'ancien étudiant de l'Oratoire il aurait probablement signé de même que Jean-Daniel Charbonnier. Louis Desanctis est un cas à part; c'est un ancien prêtre converti au protestantisme qui veut peut-être rester en dehors de cette querelle.

Reste le noyau de ceux qui nous semblent être favorables à Amédée Bert: Jean-Jacques Bonjour, Pierre Monastier (une protestation de leur paroisse contre l'attitude du clergé est prête), Louis Jalla, Georges Appia et Amédée Bert père.

Comment se fait-il qu'Amédée Bert ait réussi à rallier dix-huit suffrages sur vingt-cinq lors de son examen et quinze pour son sermon, alors que l'orientation de son Eglise, ainsi que nous venons de le voir, est celle de la majorité des protestants de cette époque? Cela pourrait s'expliquer par plusieurs raisons: l'hésitation des pasteurs à « recaler » le fils d'un de leurs collègues, apparenté à plusieurs

d'entre eux et appartenant à l'une des familles les plus influentes des Vallées vaudoises; le désintéressement chez certains pasteurs âgés de ces chicanes dogmatiques; mais surtout, l'absence à l'examen et au sermon des deux ministres, Pierre Lantaret et Jean-Pierre Revel, qui se révèlent être les plus hostiles au candidat et qui, en somme, provoquent le retournement de la situation le jour de la cérémonie.

Pierre Lantaret a été formé à l'Université de Berlin où il a suivi les cours du Professeur Neander dont la « Schwebetheologie » est aux antipodes de celle de l'Académie de Genève. Jean-Pierre Revel est un grand ami des bienfaiteurs anglais; il écrira même un ouvrage sur l'un d'entre eux, le général Beckwith dont il va être question au chapitre suivant.

V. - LE ROLE DES « ANGLAIS »

Les dix-huit pasteurs vaudois dans leur *Court exposé* n'invoquent que des raisons d'ordre doctrinal pour justifier leur attitude vis-à-vis du candidat et se défendent d'avoir pu être influencé par qui que ce soit. Les Bert, père et fils, au contraire, n'hésitent pas à expliquer ce scandale par l'emprise que « les Anglais » exerceraient sur le clergé vaudois, emprise dont le poids vient de l'aide matérielle qu'il reçoit d'eux. Le pasteur de Turin va jusqu'à parler de « la prostitution de son Eglise vis-à-vis des Anglais », situation dont il souffre, dit-il, depuis 29 ans.

L'intérêt que la Grande-Bretagne porte à l'Eglise vaudoise date d'ailleurs de plusieurs siècles et il s'est manifesté aussi bien sur le plan matériel que politique. Depuis la Réforme les souverains anglais envoient des ambassadeurs auprès des ducs de Savoie tout d'abord et des rois de Sardaigne par la suite qui jouent le rôle de médiateurs entre les Vaudois et leurs seigneurs. Plus tard, les rois d'Angleterre sont les garants des privilèges que les communautés montagnardes protestantes ont reçu par des traités de la famille régnante piémontaise. Sur le plan matériel, le gouvernement britannique se charge de payer les pasteurs vaudois. Cette prestation cesse temporairement pendant les guerres napoléoniennes mais reprend en 1827. Le rôle des ambassadeurs protestants à la Cour de Sardaigne est certainement pour beaucoup — avec d'autres raisons de politique intérieure comme nous l'avons vu — dans l'octroi par Charles-Albert de l'Acte d'Emancipation.

Dans la première moitié du XIXème siècle, qui sont les Anglais qui s'intéressent aux Vaudois du Piémont? Deux noms reviennent sans cesse dans les *Actes des Synodes* comme ceux des grands bienfaiteurs de la communauté vaudoise à cette époque: celui du Dr William S. Gilly et celui du général Beckwith.

Le Dr William Stephen Gilly (1789-1855) est mort depuis deux ans au moment où éclate l'affaire Bert, mais son influence et son œuvre sont encore tangibles comme le sont les institutions — Collège de La Tour et hôpital — qui, grâce à lui, se dressent dans la « capitale » des Vallées vaudoises.

Le Dr Gilly, qui a terminé ses études de théologie en 1817 (23), se rend pour la première fois dans les Vallées vaudoises en 1823 et, l'année suivante il publie un livre intitulé « *A Narrative of an Excursion to the Mountains of Piemont and Researches among the Vaudois, or Waldenses.* Cet ouvrage éveille une grande sympathie pour les Vaudois en Angleterre et une collecte patronnée par le Roi lui-même permet de construire un hôpital. En 1826, Gilly est nommé chanoine de la cathédrale de Durham et en 1829 il effectue son second voyage dans les Vallées vaudoises en qualité de secrétaire du *Vaudois Committee*, une association chargée de gérer les fonds récoltés pour le soulagement de ces populations indigentes et qui a, à sa présidence, l'Archevêque de Canterbury et plusieurs hommes politiques.

Le second personnage, le général Beckwith (1782-1862) n'a aucune formation théologique. C'est un officier qui s'est distingué pendant les guerres napoléoniennes et qui a combattu à Waterloo où il a perdu une jambe. Il a 26 ans en 1815 et doit quitter l'armée à cause de son infirmité (24). Alors qu'il se demande vers quel genre d'occupation il va se diriger, il tombe par hasard, dans une bibliothèque, sur le livre que le Dr Gilly a écrit à la suite de son second voyage dans les Vallées vaudoises, *Waldesian Researches during a second visit to the Vaudois.* Il en est bouleversé et la même année, il part pour les Alpes italiennes et s'installe à La Tour où il restera jusqu'à la fin de sa vie. Il s'attachera principalement à introduire l'instruction pour tous et fondera 12 écoles dans le district.

Ouvrons, nous aussi, ce livre et voyons pour quelles raisons le Dr Gilly entreprend son second voyage dans les Vallées vaudoises.

« Le but de ma visite chez les Vaudois était triple », écrit-il. « Premièrement, et principalement, j'étais désireux de juger, sur la base d'observations et d'enquêtes personnelles, comment certaines sommes d'argent placées à ma disposition pourraient être le mieux employées, non seulement pour le bénéfice de l'Eglise Vaudoise, mais pour l'avantage de la cause protestante en général par le truchement de cette place forte italienne. Les « hommes des Vallées » ont droit à notre intérêt non seulement en tant que descendants des anciens Vaudois mais en tant qu'habitants de certains des cols alpins importants entre la France et l'Italie... d'où des lignes de communication pourraient être étendues et une action de prosélytisme entreprise à une époque plus favorable dans la péninsule.

---

(23) *Dictionary of National Biography*, vol. XXI, p. 377, Londres 1890.
(24) *Dictionary of National Biography*, vol IV, p. 90-93, Londres 1885.

« Mon second objectif était de constater jusqu'à quel point l'aide qui avait déjà été accordée aux Vaudois avait été efficace et d'examiner les conditions de l'hôpital et des écoles fondées et entretenues par les fonds réunis dans les pays protestants d'Europe, principalement d'Angleterre.

« Mon troisième et dernier objectif était de faire plus ample connaissance avec les conditions générales et le caractère des Vaudois et avec l'état de l'Eglise vaudoise et de corriger certaines des opinions erronées qui ont été répandues à leur sujet ».

En ce qui concerne « l'état de l'Eglise vaudoise ». Gilly constate que les livres de religion dont se servent les Vaudois sont *sound and orthodox*. Et il ajoute: « Quand on connaît les libertés qui ont été prises à Genève avec le catéchisme d'Osterwald dans certaines des dernières éditions, et où tout ce qui a trait à l'aspect divin de Jésus-Christ a été omis, on sera content de voir que les exemplaires employés parmi les Protestants de nos vallées sont les copies originales ».

Gilly passe ensuite à l'examen de la liturgie en vigueur dans les temples vaudois. « Celle qui est employée par le pasteur de La Tour, Pierre Bert par exemple, est l'édition de 1754. « Il est nécessaire de le remarquer », ajoute-t-il, « car on pourrait supposer que le clergé vaudois tombe dans les mêmes erreurs que la *Venerable Company of Pastors of Geneva* » (rappelons que Pierre Bert a fait ses études dans la ville de Calvin. Il est le grand-père de notre protagoniste), « qui a donné son consentement à ce que des copies récentes soient épurées de toutes les questions litigieuses: divinité du Christ, prédestination, grâce efficiente et péché originel ».

Il est donc manifeste que des membres de l'Eglise anglaise apportent à la communauté vaudoise une aide matérielle aussi importante qu'indispensable et légitime mais que, pour justifier ce soutien vis-à-vis de leurs compatriotes, ils pensent devoir s'assurer que leurs protégés sont toujours dans la ligne de la « pure foi de l'Evangile » selon l'expression de Gilly et qu'ils ne sont surtout pas influencés par le « déviationisme » genevois. Par conséquent, pour bénéficier de l'appui matériel anglais, les Vaudois du Piémont doivent rendre des comptes à leurs bienfaiteurs en matière de doctrine.

VI. - CONCLUSION

Nous avons établi, par l'analyse des convictions dogmatiques d'Amédée Bert, que ce dernier fait bien partie, par ses croyances et son attitude, du courant libéral de l'Eglise protestante et qu'en cela, il ne peut pas ne pas entrer en conflit avec une Eglise dont la doctrine repose sur la Confession de foi de 1655 et sur le catéchisme d'Osterwald.

Cependant, le fait que dix-sept pasteurs sur vingt-cinq aient ac-

cepté son examen oral de doctrine et quinze sur dix-sept son sermon et que, avant l'imprudence commise par son père de le faire prêcher à Turin, il ait été jugé digne d'être consacré, montre bien que, même si le clergé vaudois faisait des réserves sur le candidat, il ne voulait pas l'exclure.

Nous nous sommes alors demandé si des influences extérieures avaient pu jouer un rôle dans ce brusque dénouement, comme l'affirment les Bert, et nous avons déterminé que des membres de l'Eglise anglaise, violemment opposés au libéralisme genevois s'intéressaient à la communauté vaudoise et lui apportaient une aide matérielle.

Au moment de la consécration un groupe d'Anglais se trouvait dans les Vallées vaudoises et il est même possible que le Reverend Burgess ait déjà été sur place à la tête de la *Foreign Aid Society*.

Il n'est cependant pas justifié d'accuser le clergé d'avoir violé sa conscience pour ne pas perdre l'appui matériel qu'il reçoit d'Angleterre car, comme nous l'avons vu, la majorité de ses membres n'a pas suivi l'évolution dogmatique de Genève et est restée fidèle à la foi de ses ancêtres. Il est pourtant plausible de pressentir que le Corps des pasteurs vaudois a été entraîné plus loin qu'il ne le désirait par une minorité qui ne voulait pas tolérer qu'un suffragant formé à l'Académie de Genève soit admis au saint ministère dans les Vallées vaudoises. Et là, bien qu'il ne soit pas possible de le démontrer absolument.l'influence des Anglais a certainement joué un rôle.

Il ressort de ce travail que nous sommes en face d'un conflit qui dépasse le cadre de l'Eglise vaudoise et qui se situe au niveau de l'antagonisme existant à cette époque entre les Eglises de tendance libérale comme celle de Genève (25) et une partie de l'Eglise Réformée de France d'une part, et les Eglises appartenant à l'*Alliance évangélique* et groupant toutes les autres d'autre part, antagonisme qui engendre un esprit d'intolérance dans un camp comme dans l'autre traduit par l'exclusion de ceux qui sont de l'autre bord; Bert ne serait-il pas le pendant de Gaussen?

MICHELINE TRIPET

(25) Nous aurions voulu nuancer l'image du libéralisme genevois. Tous les pasteurs n'étaient certainement pas aussi libéraux que Jean-Jacques Caton Chenevière et le Dr Close dans ses lettres à l'éditeur de *The Record* parle d'une évolution de l'Eglise nationale de Genève dont la majorité des pasteurs sont « *sound in doctrine* ».

ANNEXE I

I. - SOURCES (Manuscrites)

a) *conservées aux Archives d'Etat de Genève:*

— Compagnie des Past. P. 85 1 dossier

1) *pièces générales:*

La discipline vaudoise de 1839 (manuscrite) .
La Constitution de l'Eglise évangélique vaudoise adoptée par le Synode tenu à Tours en mai 1855 et proposée à l'acceptation des paroisses (imprimé).

2) *correspondance:*

27 août 1857 Amédée Bert fils au Modérateur de l'Eglise vaudoise;
du 28 août au 16 octobre 1857 entre Amédée Bert père et Amédée Bert fils et les Professeurs Munier et Cellérier;
9 septembre 1857 du Modérateur Malan au Modérateur Munier;
29 septembre 1857 du Modérateur Munier au Modérateur Malan;

3) *autres pièces:*

Lettre-circulaire d'Amédée Bert père à l'Eglise vaudoise protestant contre les faits du 27 août 1857 (imprimée);
Court exposé de ce qui s'est passé à la demande de consécration adressée au Corps des pasteurs par Amédée Bert (imprimé).
Protestations des Eglises de Turin et de Prarustin (copies manuscrites);

4) *pièces concernant le rebondissement dans The Record:*

Traduction manuscrite (par le Modérateur Munier) d'une partie du rapport du Reverend Burgess;
Extraits de *The Record* (18 et 25 janvier 1858, 22 et 25 février 1858);
Correspondance entré le Modérateur Munier et le Dr Close et entre le Modérateur Munier et Amédée Bert du 2 au 21 février 1858.

— Registre de la Compagnie des Pasteurs de Genève N. 41 (15 juin 1849 7 juin 1861).

— Académie, Ba 8; Bb 1; Gd 3; Ge 2; Dc 4; Dc 8; Dh 7. G 10.

ANNEXE II

Liste des pasteurs vaudois formant le clergé en 1857

L'astérisque correspond aux pasteurs qui ont signé le *Court exposé.*

1. *Pasteurs des paroisses*

Angrogne: Matthieu Gay *, étudie à Lausanne avec Alexandre Vinet. In fluencé par le mouvement du Réveil.

Bobi: Jean-Pierre Tron.

Rora: Michel Morel *, étudie à l'Académie de Genève et à Lausanne.

Massel: Jean-David Turin *.

Rodoret: David Charbonnier.

Maneille: Jean-Daniel Rivoire *, étudie à l'Ecole de l'Oratoire de Genève.

Saint-Jean: Jean-Pierre Bonjous *, oncle d'Amédée Bert. Ami du Dr Gilly — c'est lui qui lui sert de guide au cours de la visite du past. anglais dans les Vallées vaudoises en 1829. Il précède Amédée Bert père dans la fonction de pasteur-chapelain des Légations protestantes.

Pomaret: Pierre Lantaret *, étudie à Berlin avec le Professeur Neander que l'historien du Protestantisme Emile G. Léonard place dans la catégorie des théologiens de la "Schwebetheologie" ou théologie pectorale qui est aussi une réaction contre la théologie libérale. Pierre Lantaret est l'un des trois pasteurs qui s'opposent le plus à la consécration d'Amédée Bert le jour de la cérémonie. Il n'avait assisté ni aux examens ni au sermon. Modérateur jusqu'en mai 1857.

Saint-Germain: Jean-Jacques Bonjour, Pierre Monastier. La paroisse de Saint-Germain proteste contre l'attitude du clergé vis-à-vis du candidat.

La Tour: Barthélémy Malan *, étudie à Lausanne. Modérateur depuis mai 1857.

Prarustin: Jean-Jacques Durand Canton *, fait partie de la Table vaudoise avec Jean-Pierre Revel et Pierre Lantaret jusqu'en mai 1857. Sa paroisse proteste contre l'attitude du clergé vis-à-vis du candidat, mais il signe le *Court exposé.*

Turin: Amédée Bert. A fait ses études à l'Accadémie de Genève. Comme dit plus haut est pasteur-chapelain des Légations protestantes à la Cour de Sardaigne et fondateur de la Chiesa Evangelica. Le soir de l'Emancipation c'est sous ses fenêtres que la foule turinaise se ras-

semble pour montrer aux Vaudois sa satisfaction devant l'acte du Roi.

Prali: Daniel Barthélémy Muston *.

Villar: Jean-François Gay *, étudie à Lausanne. En 1848, après l'Acte d'Emancipation, est envoyé à Florence par le Général Beckwith pour étudier l'italien.

Pramol: Jean-Barthélémy Davyt *, étudie à l'Oratoire de Genève.

Villesèche: Louis Jalla, étudie à Lausanne et à Strasbourg.

2. *Pasteurs chargés d'autres fonctions*

Henri Peyrot - Pasteur émérite depuis 1855, juge de paix.

Jacques Vinçon - a exercé tout son ministère à Pramol, la paroisse la plus élevée et la plus pauvre des Vallées. Grand ami du Dr Gilly.

Hyppolite Rollier * - Suisse, oncle d'Amédée Bert, dernier pasteur venu de l'étranger dans les Vallées. Professeur au Collège de La Tour.

Jean-Pierre Meille * - évangéliste à Turin d'une autre communauté que celle d'Amédée Bert père. A étudié à Lausanne. Influencé par le Réveil. Grand ami du Général Beckwith sur lequel il écrit un livre.

Barthélémy Tron * - Professeur au Collège de La Tour; l'un des trois pasteurs qui s'opposent à la consécration le jour de la cérémonie.

Etienne Malan - Professeur à La Tour.

Jacques Parender - Professeur à La Tour. Quitte les Vallées quelques années plus tard et poursuit une carrière universitaire en Suisse.

François Gay - Professeur au Pomaret (école professionnelle pour les filles).

Paul Geymonat - évangéliste à Gênes. A étudié à l'Ecole de l'Oratoire à Genève.

Louis Desanctis - évangéliste à Turin, ancien prêtre converti au protestantisme, collaborateur de Jean-Pierre Meille.

Antoine Gay * - évangéliste à Turin. Fait partie de la famille Gay touchée par le Réveil au moment du séjour de Félix Nef dans les Vallées.

Paul Combe * - Consacré en 1854.

Jean-Daniel Charbonnier - Pasteur évangélique à Gênes, à étudié à Genève mais pas à l'Académie, probablement à l'Ecole de Théologie de l'Oratoire.

Georges Appia - a étudié à l'Académie de Genève.

Jean Revel * - oncle d'Amédée Bert, professeur, grand ami du Modérateur Malan.

Jean-Pierre Revel * - Modérateur jusqu'en mai 1857. Ami du Général Beckwith. Récolte des fonds pour l'Eglise vaudoise. L'un des pasteurs qui s'opposent le plus à la consécration d'Amédée Bert.

Cartographie des Vallées Vaudoises

Sur le N. 101 (mai 1957) du Bulletin de notre Société, j'avais écrit quelques notes comme complément d'un article sur la cartographie des Vallées Vaudoises que le Doct. D. Rivoir avait publié sur le N. 47 (sept. 1925), notes que je conclnais en souhaitant la publication d'une carte à l'échelle de 1:50.000 qui aurait pu inclure tout le territoire de nos Vallées.

Ce souhait s'est presque réalisé actuellement par la publication. de la part de l'Istituto Geografico Militare de la Carta d'Italia 1:50.000 dont la feuille N. 172, Pinerolo, est depuis peu en vente au public.

Je dis « presque » car cette feuille ne comprend pas complètement tout le territoire des Vallées, car il manque la partie sud du Val Pélis, presque toute la vallée de Luserne et le vallon du Pra qui seront inclus dans la feuille N. 190: Barge (qui n'est pas encore publiée), et l'extrémité ouest des vallons de Rodoret, Salse et Massel qui apparaitront sur la feuille N. 171; Cesana Torinese (aussi celle-ci n'est pas encore publiée).

Il s'agit en tout cas d'une carte superbe, techniquement parfaite. comme le sont, d'autre part à présent, toutes les éditions de l'I.G.M., où les relèvements, photogrammétrie et reproduction se font avec les appareils les plus perfectionnés et « up to date ».

Imprimée à couleurs, l'hydrographie est en bleu ainsi que le nom des fleuves et des lacs; les noms de lieu, les habitations, constructions, chemins de fer, muletières et sentiers, ainsi que les bornes (de communes, province ou état) et les chiffres des hauteurs sont en noir; les chemins principaux, goudronnés ou pavés sont en couleur orange; le térrain, selon l'inclinaison est décrit en blanc (plaines). en vert pâle puis plus sombre pour enfin tendre au gris foncé selon l'inclinaison du terrain. Les courbes de niveau, qui ont une équidistance de 25 mètres sont en couleur rose; le quadrillé kilométrique U.T.M. ainsi que les coordonnées et certaines indications de marge sont en couleur violette. La carte indique aussi les diverses qualités de végétation des localités boisées. Le système de projection Universale Traversa Mercatore (U.T.M.) par le quadrillé dont chaque carré correspond à 1 Km., permet de répérer un point sur la carte avec une aproximation de 100 mètres. Pour la première fois toutes les indications et explications aux marges de la carte sont en italien et en an-

glais (influence de la NATO?). Les nuances de vert et gris donnent une idée assez claire de la conformation du sol.

La toponymie laisse aulieu beaucoups à désirer. À côté de quelques erreurs matérielles de transcription comme: Ronet pour Bonnet, Bonissa pour Bouissa, Armand pour Arnaud, Rodoreto pour Rodoretto, une grande partie des noms de lieu sont italianisés, tandis que d'autres maintiennent leur forme dialectale ou sont simplement légèrement estropiés. A côté des noms des communes qui sont tous italianisés depuis longtemps: Torre Pellice, Bobbio Pellice, Angrogna, San Germano, Pramollo, Prarostino, Inverso Pinasca, Pomaretto, Perrero, etc., nous avons, par exemple pour la Vallée du Pélis: Ciambone, Coppieri, Tagliaretto, Fienminuto, Cognetti, Subiasco, Podio, Campi, Castello, à côté de toponymes corrects comme: Chiorivet, Ruà, Micialin, Chabriol (écrit en graphie française, en patois ce serait Ciabriol), Teynaud, Ciarmis, Garin, Garnier (graph. franc.), Maussa, Laus, Payant, Malpertus, Malbec, Cairus, Meisuns, Eyssart, etc. Dans la Vallée de Angrogne, à part le fait que le chef-lieu est indiqué comme Angrogna aulieu que S. Lorenzo, nous avons l'italianisation inutile des hameaux: Malano, Martello, Raggio, Roccia, Oddino, Marchetti, Coissone, Buonanotte, tandis que d'autres toponymes sont corrects ou presque, tel que: Sonagliette, Pramola, Cacet, Eissart, Arcia, Ciavia, M. Servin, Chiot, Saben, Ciaudet, C.le Vaccera, Sea, Bric delle Bule, P.ta Rognosa, Sap, Ceresarea, etc. Décidément trompés aulieu: Braere pour Brîra et True Infernet pour Truc Internet. A Prarustin (Prarostino) dont le vrai noms serait Prustin (n'oublions pas que la françaisisation des toponymes locaux est aussi trompée que leur italianisation; les toponymes, comme les noms de famille, ont été créés par la population locale autoctone, sauf exceptions, et sont exprimés dans la langue ou dialecte que ce peuple parle ou à parlé. Ceci vaut tant pour nos Vallées que pour quelconque autre région: Piémont, Lombardie, Emilie, Calabre ou Sicile. Les toponymes devraient être conservés dans leur forme originale pour garder leur vraie signification et non pas traduits aproximativement dans la langue parlée par la classe dominante ou colonisatrice). A Prarustin donc nous trouvons: Rostagni, Grigli, Ruata, Collaretto, Chiarvetto di Roccapiatta, Cardoni, Godini, C. Cianforano etc. à côté de quelques rares noms non extropiés: Bleynat, Gay, Des irrégularités semblables se retrouvent dans la toponymie de S. Germain, Pramol puis semble battre le record avec des chefs-d'œuvre comme: Feugiorno, Pomeano, Balmassi, Tornini, Ruata, Bosi, Ribetti; noms extropiés que la Commune ne s'est pas opposée à adopter aussi pour tous les indicateurs routiers (ils vous diront que c'est la Province qui les leur a fournis, mais ils n'avaient qu'à ne pas les accepter en faisant noter les erreurs).

Ni meilleur traitement à reçu la Vallée de la Germanasque, où la presque totalité des toponymes est italianisée: Combagarino, Chiotti, Roberso, Campoforano, Serrevecchio, Orgiere, Pomieri, pour n'en

citer que quelques uns pris au hasard. N'en donnons pourtant pas toute la faute aux cartographes qui ont rédigé cette carte. Ne connaissant pas le dialecte local, lorsqu'ils interrogent sur place, en parlant italien, les habitants, ceux-ci connaissant eux-mêmes l'italien, leur répondent dans cette langue et tendent, très souvent même inconsciemment, à italianiser le toponyme pour le rendre plus compréhensible à leur interlocuteur.

Malheureusement une carte de ce genre, qui est officielle pour l'Italie, tend à rendre officiel le toponyme dans la forme dans laquelle il est ici indiqué, ce qui lui fait perdre souvent sa signification originale. Nous voyons, même dans nos journaux locaux, que les correspondents se servent toujours de plus de toponymes italianisés au-lieu de ceux originaux.

Quoi que l'édition de cette carte soit du 1972, la construction de nouveaux chemins va plus vite que le relevé des cartographes, et, par exemple, le nouveau chemin qui depuis La Tour, par Viale Gilly, en passant en dehors de S.te Marguerite substitue la vieille carrossable pour Bobi jusqu'aux Chabriols Inférieurs n'y est pas encore marqué sauf un petit bout, indiqué comme en construction, à la hauteur de Rio Crô, ainsi que quelques autres chemins à présent goudronnés ne sont pas encore indiqués comme tels.

Pour complèter l'inventaire des cartes topographiques de nos Vallées décrites dans les deux précédents articles cités, je signalerai encore:

CARTA DELLA VAL GERMANASCA, éditée par la Claudiana, imprimée par Graf. Art Torino en 1972, et signée F. RS. Elle comprend les trois vallées de la Germanasque. Les chaines de montagne y sont indiquées schématiquement par des traits continus qui décrivent les lignes de faîte, en noir; les cours d'eau sont en bleu et la viabilité en rouge. Les localité plus importantes y sont indiquées. La toponymie est en général italianisée, sur la base des cartes de l'I.G.M.; l'échelle y est indiquée à: 1 Km. = 3 cm.

C'est une carte d'un très joli effet et il est à souhaiter qu'il soit possible bientôt d'en publier aussi une du même genre pour la vallée du Pélis.

Il reste à rappeler aussi l'initiative éditoriale de la Claudiana d'accompagner les volumes de la série « Storici Valdesi » soignée par le prof. Enea Balmas et sous les auspices de la Soc. di Studi Valdesi, de la reproduction d'anciennes cartes des Vallées.

Avec le premier volume de la série, le Miolo (édité en 1971), nous avons la reproduction en fac-simile dans les dimensions originales de la carte: « Le Quattro Valli, di Lucerna, Angrogna, S. Martino e Val Perosa, già seggio delli Calvinisti detti Barbetti, cacciati dall'armi di S. M. Cristianissima, e di S.A.R. di Savoia, Descritte e Dedicate dal P. Maestro Coronelli Lettore, e Cosmografo Pubblico... » (Anno 1689-90).

Pour le volume « Histoire Mémorable » (publié en 1972), la: « Carte Générale des états de S.A.R. tant deca que delà les monts. Et du Royaume de Chypre », publiée en 1660 en accompagnement du volume de S. Guichenon: Histoire Gnénalogique de la Royale Maison de Savoye, éditée à Lyon par Barbier. Cette reproduction en facsimile est un peu réduite vis à vis de l'original qni est de cm. 61 x 61, et était imprimé en quatre parties collées.

Parmi les éditions de cartes touristiques à l'échelle 1:200.000 ou 1:250.000 j'avais déjà cité celles du Touring Club Italiano, et je voudrais y ajouter la nouvelle édition de l'« Atlante Automobilistico » en 3 volumes (Italia Settentrionale, distribué aux associés en 1969; Italia Centrale e Sardegna, 1970; Italia Meridionale e Sicilia, 1971). Il s'agit de tout le territoire italien en de très belles cartes à l'échelle de 1:200.000, réunies en volumes. Le territoire de nos Vallées se trouve dans le premier volume aux pages 39-40 qui comprennent le territoire depuis la ville de Turin jusqu'à Briançon, en incluant les vallées du Pellice, Germanasca, Chisone, toute la vallée de Suse et la vallée de Viù.

Destinés au tourisme automobile, les routes de grande communication et celles secondaires y sont bien marquées, mais les sentiers et muletières y sont complètement ignorés, ainsi que tous les hameaux qui ne sont pas desservis par une route parcourable en automobile. Seule les cimes principales sont indiquées et les refuges (Barbara, Jervis, Granero, etc.). Par contre les skilifts, télésièges etc. y sont scrupuleusement signalés, et cela est logique puisqu'il s'agit d'un carte destinée aux touristes.

La technique continuant à s'évoluer pour tenir le pas aux exigences de la soi disant civilisation moderne, il est probable que dans quelques années d'autres nouvelles cartes plus perfectionnées (celles en relief et à vision tridimentionnelle existent déjà), devront être signalées pour ajourner cette documentation de notre cartographie.

Osvaldo Coïsson

Rassegna bibliografica

FRANJO SANJEK, *Le rassemblement hérétique de St. Félix-de-Caraman* (1167) *et les églises cathares au XII siècle*, in"*Revue d'Histoire ecclésiastique*" LXVII, 3-4, (Louvain 1972), pp. 767-799.

Più che di un lavoro originale e nuovo, si tratta di una messa a punto bibliografica e documentaria relativa al convegno cataro del 1167, già noto dalle cosi dette « carte di Niquinta », una specie di verbale molto sintetico ma molto interessante sull'organizzazione catara nella Francia meridionale: vi si distinguevano due grosse circoscrizioni, quelle di Carcassonne e quella di Toulouse, ognuna con i suoi vescovi ed i suoi responsabili, eletti dai fedeli delle varie comunità. Il che rivela una solidità ed un'attività eresiale assai notevole e ben radicata.

ILARINO DA MILANO, *Il dualismo cataro in Umbria al tempo di S. Francesco*, « *Filosofia e cultura in Umbria tra Medioevo e Rinascimento* », Atti del IV Convegno di studi umbri (Gubbio 1966), Perugia, Facoltà di lettere e filosofia, 1967, pp. 175-216.

Viene documentata la diffusione dell'eresia catara specialmente nella regione di Spoleto, dove esisteva una « ecclesia de valle spoletana ». Anche ad Assisi al principio del '200 era presente un vivace nucleo di catarismo, certamente noto anche a S. Francesco. I francescani si impegnarono anche nella repressione dell'eresia nella regione.

DAVIDE BIGALLI, *Recenti pubblicazioni di storia delle eresie*, in Studi storici, XII, 2 (aprile-giugno 1972), pp. 395-407.

La rassegna prende spunto dall'incontro di Royaumont dedicato a « Eresie e Società », i cui atti (pp. 484) sono stati pubblicati nel 1968 a Parigi, ed esamina in particolare le relazioni presentate in tale occasione. Esse in verità non si limitano cronologicamente al Medio Evo, ma arrivano fino al tardo seicento, con implicazioni diverse del termine « eresia ». La rassegna si sofferma poi particolare sul volume di Manteuffel: *Naissance d'une hérésie*, già notato in questa rassegna, e del quale peraltro non è rilevato troppo il fatto che dal 1963 (anno dell'edizione polacca) molti nuovi contributi hanno permesso di rivedere e di ridimensionare varie conclusioni dello studioso polacco.

Gabrielle Berthoud, *Antoine Marcourt, Réformateur et Pamphlétaire du "Livre des marchans" aux Placards de 1534*, Genève, Droz, 1973, 8°, pp. IX-330 (Travaux d'Humanisme et renaissance, n. CXXIX).

Antoine Marcourt ha occupato un posto non indifferente nello sviluppo della Riforma a Neuchâtel e Ginevra, e nella propaganda religiosa affidata agli scritti. Nato in Piccardia (come Calvino, Olivetano, Crespin ecc.) lo troviamo organizzatore del ministero pastorale a Ginevra e in stretti rapporti con Pierre de Vingle, il tipografo della Bibbia di Olivetano; poi, dal 1538 a Ginevra. La sua biografia è attentamente ricostruita dalla Berthoud, ma soprattutto agli scritti di Marcourt è volta l'attenzione. Di questi il più famoso è il « Livre des marchans » (1533), satira feroce contro gli ecclesiastici cattolici accusati di mercimonio, opera che poi ebbe diverse riedizioni e traduzioni.

Frequenti i riferimenti a Olivetano, legato da buoni rapporti col Marcourt. L'autrice presenta anche i vari nomi assunti da Olivetano: Pierre Trebor (anagramma di Robert) nel 1533, *Instruction des enfans;* Louys Olivier, 1531; P. Robert Olivetanus e Petrus Robertus Olivetanus nella Bibbia del 1535; Robertus nella prefazione di Calvino di tale Bibbia; Kephâ, Pierre o Louis, nella corrispondenza dei riformatori; Olivet, nelle *Chroniques de Genève;* Belisem nel N. T. del 1536; Belisem de Belimakon nei Salmi del 1537; Pierre Robert nella Bibbia del 1563.

De Freda Carlo, *Un calabrese del Cinquecento emigrato a Ginevra (Apollonio Merenda)* in Arch. Stor. p. le Prov. Napolet., X 1972, pp. 193-203.

Del Merenda si sa assai poco: vengono connesse le notizie sparse, specie quelle emerse dal processo Carnesecchi, da cui risulta essere stato uno dei personaggi in relazione col famoso imputato. Anche del suo periodo a Ginevra le notizie sono scarse. Viene accantonata l'accusa del Bernino (Istoria di tutte l'eresie) secondo la quale il Merenda avrebbe « infettato molte terre, e particolarmnte La Guardia, S. Sisto e la baronia del Castelluccio ». Come è noto, esse furono risvegliate dall'opera del Pascale e del Negrino.

Ugo Gastaldi, *Il comunismo dei Fratelli Hutteriti*, in *"Protestantesimo"*, 1/1973, pp. 1-24.

L'A., già noto per il suo imponente lavoro sull'Anabattismo, presenta in queste pagine (prolusione letta all'inaugurazione della Facoltà Valdese di Teologia in 28.X.1972) una visione sintetica delle vicende dell'Hutterismo: movimento radicale del '500, che prese il nome dal pastore Jakob Hutter, e che ebbe come caratteristica specifica il comunismo dei beni. Impiantatosi dapprima in Moravia, a seguito delle persecuzioni e delle guerre, passò in Transilvania e in Ucraina, e successivamente in America. Oggi il gruppo hutterita è presente in Canada e negli Stati Uniti, e mantiene sempre la rigorosa comunanza dei beni.

Sono presentati anche le motivazioni teologiche e la struttura ecclesiale delle comunità hutterite attraverso i secoli.

VALDO VINAY, *Il Beneficio di Cristo e la Riforma cattolica*, in *"Protestantesimo"* 1/,1973, pp. 25-35.

Viene presentata una rapida sintesi della problematica riguardante il famoso « Beneficio di Cristo » e degli studi di questi ultimi anni sull'argomento. In particolare viene presentato il recente lavoro di Caponetto sul *Corpus Reformatorum italicorum*, che è l'ultimo lavoro massiccio sull'argomento, ma che « non porrà fine al dibattito sul pensiero (riformato o mistico-valdesiano) di don Benedetto ».

Sacrae Congregationis De Propaganda Fide memoria rerum, 1622-1972, Vol. I/2, 1622-1700 Rom-Freiburg-Wien, Herder 1972. Cap. III: *Religiose interessen in den Westalpen: Schweiz, Savoyen-Piemont*, a cura di JOSEF METZLER. Traduzione del par. 2: *Savoyen-Piemont*, pp. 85-91, a cura di Gino Costabel.

Abbreviazioni: 1) Acta(Acta Sacrae Congregationis de Propaganda Fide); 2) CP (Congregazioni Particolari); 3) SOCG (Scritture originali riferite nelle Congregazioni Generali); 4) Pr. F. (Congregazione di Propaganda Fide).
PARAGRAFO II

Analogamente a quanto accadeva in Isvizzera, anche in Savoia-Piemonte il Nunzio che risiedeva a Torino prese una posizione-chiave conformemente ai fini della Congregazione [di Pr. F.] per quanto concerneva la direzione dei missionari e l'attuazione dei deliberati romani. Due erano i centri geografici che destavano in modo particolare la preoccupazione della Pr. F.: le Valli delle Alpi piemontesi e i dintorni di Ginevra. Già Urbano VIII (1592-1605) aveva mandato dei Gesuiti e dei Cappuccini — al cui mantenimento provvedeva la Cassa Apostolica — affinché arginassero la penetrazione dei protestanti nell'Italia settentrionale. La Pr. F. assunse anche subito la direzione di queste Missioni. Nella sua prima Istruzione — scritta dalla Congregazione Pr. F. — al nunzio Lorenzo Campeggi (1624-1627) a Torino, probabilmente in occasione della sua nomina (23 marzo), la Pr. F. gli raccomandò con grandissimo calore quelle Missioni. Ingoli — che era senza alcun dubbio il redattore di questa come di altre Istruzioni nel periodo in cui esercitò il suo ufficio — non si peritò di impartire in quello scritto un biasimo preciso all'arcivescovo di Torino, ancorché questi non dipendesse dalla Pr. F. « Egli dorme — scrive Ingoli — invece di preoccuparsi dei suoi doveri pastorali »; compito del Nunzio era quello di risvegliarlo e di mettere ai suoi fianchi degli individui che « lo mettessero in movimento » e gli ricordassero i suoi compiti. Soprattutto il Nunzio deve provvedere in tutto il territorio della sua nunziatura a stabilire delle Missioni dove non esistono, ma sia necessaria la loro presenza.

Dalla Istruzione scritta in occasione dell'assunzione del suo ufficio al successore del Campeggi, il Nunzio Luigi Galli (1627-1629), apprendiamo quali erano in quel periodo le Missioni nella circoscrizione della sua nunziatura: 1) I missionari cappuccini nei dintorni di Ginevra, dove avevano allora quattro sedi; il Padre provinciale dell'Ordine in Savoia era il Prefetto della Missione. 2) La Missione dei Cappuccini nella Valle di Perosa e din-

torni; Prefetto della Missione era il Padre Provinciale dell'Ordine in Piemonte. 3) La Missione dei Gesuiti in Bibiana. Si deve poi tener presente una quarta attività missionaria in Barcellonetta col domenicano Pietro Bouvet (Bovet). Anche i Barnabiti nella diocesi di Ginevra e il loro collegio in Annecy vengono affidati al Nunzio. I compiti che deve attuare per conto della Congregazione sono illustrati in questa istruzione, come segue: 1) provvedere alle necessità materiali del mantenimento dei missionari; a questo fine si prendevano anche in esame il Tesoro Apostolico, il Duca, la Propaganda; inoltre i Cappuccini avevano trattenuto delle collette in Italia per le Missioni nel territorio di Ginevra; 2) conferire ai missionari le facoltà necessarie, e vegliare affinché non si raffreddi il loro zelo; 3) interessare il Duca alla Missione; 4) tenere la Congregazione al corrente della situazione della Missione, dei suoi problemi, delle sue necessità etc.; 5) esortare i Vescovi di Torino, Saluzzo ed altre sedi le cui diocesi fossero contaminate dall'eresia, affinché stabilissero delle Missioni in tutti i centri cruciali.

Anche in Piemonte accadeva che i responsabili della diplomazia francese proteggessero i protestanti. La Pr. F. non poteva far altro che inoltrare proteste tramite il Nunzio a Parigi, ed evitava tutto ciò che avrebbe potuto dar occasione a rimostranze da parte del governo francese. Nella suaccennata Istruzione la Pr. F. raccomandava al nunzio Fausto Caffarello (1634-1641) di non tentare in alcun modo da dare direttive ai cappuccini francesi che svolgevano la loro attività nel territorio di sua competenza, per evitare l'impressione che la Pr. F. li avesse posto alle dipendenze di un'autorità diversa da quella del Nunzio francese. Pertanto il Caffarello doveva limitarsi a tener la Missione al corrente dell'attività di questa Missione, perché il Nunzio che risiedeva a Parigi non era in grado di farlo, data la grande distanza.

In Piemonte, da molto tempo, vi era confusione giurisdizionale in merito alla posizione dei missionari. Pertanto erano frequenti i contrasti tra loro e dil clero locale; contrasti che giungevano a un tal punto che se ne doveva occupare l'Inquisizione in Torino, poiché la popolazione cattolica era turbata, e gli stessi protestanti ne traevano motivo di scandalo. E non era cosa facile appianare questi contrasti, perché la Pr. F. aveva trascurato di definire in modo chiaro la posizione giuridica dei missionari. Ancora nel 1659 nessuno sapeva — lo riconosceva lo stesso segretario della Pr. F. — se i missionari dipendessero dal Vescovo locale o dipendessero direttamente dalla Pr. F. Si dovette costituire una specifica Congregazione per esaminare questo problema. Quando due anni più tardi si presentò un analogo problema con riferimento ai Cappuccini in Francia, il Segretario dichiarò che in linea di principio la Congregazione concedeva ai Prefetti dei Cappuccini autorità missionaria solo verso quei Padri che si recavano nelle Missioni « fra i pagani »; tuttavia era accaduto che si fosse data una interpretazione erronea, attribuendo loro anche autorità verso quei Padri che svolgevano la loro attività in località dove risiedeva un vescovo, com'era il caso di Ginevra. Questa confusione contribuiva a render sospettosi i Vescovi che non vedevano molto di buon occhio i missionari mandati dalla Pr. F., e spesso li consideravano addirittura spioni, come dichiarò il

cardinale Grimaldi nella Congregazione Generale del 5 aprile 1661. Questa « inavvertenza » della Pr. F. in Piemonte e in Savoia è tanto più inspiegabile in quanto in tutte le altre regioni che ricadevano sotto la sua giurisdizione e nelle quali risiedeva un vescovo, la Pr. F. esigeva molto rigidamente che i suoi missionari al loro arrivo facessero conoscere al vescovo locale i poteri loro concessi da Roma, anche se normalmente non dovevano chiedere la loro autorizzazione per metterli in attuazione.

Onde evitare malintesi fra gli appartenenti ai vari Ordini, la Pr. F. divise fra gli Ordini le valli alpine del Piemonte, perché questo problema era particolarmente attuale in quei luoghi, — mentre lo era meno a Ginevra dove erano all'opera solo i cappuccini —, e proibì che si facessero infiltrazioni nelle zone vicine. Analogamente a quanto accadeva in Isvizzera, i missionari reclutati da altre province italiane, di volta in volta potevano rimanere solo per alcuni anni fuori dal reparto della provincia d'origine. Quando avevano terminato i loro compiti e un sacerdote diocesano li poteva proseguire, essi dovevano cedergli il posto. Nell'opera missionaria in Piemonte la Pr. F. fece anche posto ad alcuni membri del clero secolare; ma il loro numero fu scarso, un fenomeno evanescente; poco viene riferito della loro attività; poiché essi distribuivano generosamente elemosine ai convertiti ed avevano scarsi collegamenti fra di loro, accadde che non pochi protestanti si « convertissero » ripetutamente, ora ad opera di questo, ora di quest'altro padre.

I Francescani riformati sopportarono il peso maggiore dell'attività missionaria in Piemonte; nel 1628, dietro suggerimento di P. Bonaventura da Palazzuolo essi presero su di sé il distretto dei Gesuiti nella Valle di Luserna. La Pr. F. autorizzò in tutte le province italiane dell'Ordine francescano il reclutamento di francescani per questa Missione. Nel 1630 essi diedero inizio alla loro attività. Il papa Urbano VIII contribuì al loro mantenimento con uno scudo d'oro al mese. Il duca di Savoia Vittorio Amedeo versava 1000 lire e 150 sacchi di frumento all'anno; donò inoltre 50 coperte di lana. Il cardinale Maurizio di Savoia, nipote del duca, versava 150 scudi d'oro all'anno. Dopo il 1653 il duca sospese il contributo finanziario, ma continuò la consegna dei 150 sacchi. Quando la consegna di questi sacchi non veniva fatta, oppure subiva un sia pur lieve ritardo, la Pr. F. interveniva sollecitamente tramite il Nunzio a Torino. L'apparato missionario di Roma intervenne anche quando cessarono i contributi del Tesoro apostolico e del principe Maurizio alla sua morte (1657).

Ad un periodo iniziale ricco di zelo, ne successe presto un altro in cui si introdussero abusi. Si fecero sentire lagnanze esplicite; i Religiosi erano ignoranti, non insegnavano, di modo che anche coloro che professavano una fede diversa ne erano scandalizzati. La Pr. F. prese in esame le critiche e non esitò a riconoscere la loro fondatezza, poiché impose il richiamo di tutti i francescano dalle Missioni in Piemonte, e la loro sostituzione con altri, dei quali nessuno doveva rimanere lontano dalla sua provincia di origine più di 3 anni; essa concesse però a coloro i quali non avevano ancora concluso a quella data il periodo previsto per il conseguimento del termine previsto. La Provincia piemontese dell'Ordine avrebbe

volentieri incorporato tutte le missioni, perché non vedeva di buon occhio nella sua zona collaboratori di altre province, che considerava « stranieri » e di cui non poteva disporre. Ma la Pr. F. non cedette su questo punto e mise a capo dei suoi missionari nella Val Luserna un vice prefetto. La situazione per altro non doveva migliorare molto, perché nel 1669 la Congregazione si vedeva costretta a disporre una ispezione apostolica. All'incirca in quel periodo sorsero ancora ulteriori problemi, per risolvere i quali la Pr. F. costituì una congregazione particolare. Si trattava soprattutto di chiarire i poteri delle Missioni, di risolvere gli attriti tra francescani e clero secolare, di studiare l'eventualità di una sostituzione degli Italiani con i Piemontesi, e la concentrazione dei missionari in 2 o 3 conventi.

In merito alla presenza di missioni straniere, il giudizio dell'arcivescovo di Torino coincideva con quello delle autorità civili: i francescani che provenivano da province italiane dell'Ordine non rispondevano più all'aspettativa; questo fatto trovava la sua spiegazione in parte nella personale insufficienza dei Padri, ma soprattutto nel fatto che essi non sapevano parlare correntemente la lingua del paese (il francese) né avevano sufficiente pratica degli usi e costumi locali, per cui incontravano scarso consenso nella popolazione locale.

La Congregazione in Roma dimostrò piena comprensione per questi problemi; stabilì che i francescani italiani fossero man mano sostituiti da piemontesi e che si avesse particolare riguardo alla scelta dei candidati.

Verso la fine dell'anno 80 si sparse la voce che i francescani sarebbero stati ritirati dalle loro Missioni piemontesi, essendo il loro compito ivi praticamente terminato; tutte le parrocchie sarebbero state restituite al clero secolare. Ma né la popolazione locale, né le autorità romane erano d'accordo su una tale decisione. Era noto che vi erano ancora dei protestanti sui monti, ed anche nelle Valli non pochi cristiani non erano ancora fortificati a sufficienza nella fede cattolica; inoltre soggiornavano in Piemonte molti protestanti espulsi dalla Francia; ovviamente nessuno di loro poteva dichiararsi apertamente tale, perché le leggi dello Stato non concedevano nessuna forma di libertà di religione.

Oltre ai Francescani-riformati vi erano ancora nelle Valli alpine dei Cappuccini e un numero limitato di serviti, impegnati nell'attività missionaria. Fin dal 1595 vi erano già dei cappuccini impegnati in questa attività quando il duca di Savoia affidò loro la conversione degli eretici. Relazioni degli anni 1669 e 1672 riferiscono che essi avevano nella zona 14 centri missionari, in cui erano all'opera 17 Padri e 2 frati.

SAMUEL HENRI GEISER, *Die Taufgesinnten Gemeinden im Rahmen der allgemeinen Kirchengeschichte*, 2ª ediz. riveduta e ampliata, Courgenay 1971, 603 pp. e tav.

La prima edizione di quest'opera è uscita nel 1931. L'Autore espone la storia delle comunità cristiane di sentimenti battisti dall'epoca apostolica ai nostri giorni, con particolare riguardo alla Svizzera. Il cap. VII, pp. 64-77,

è dedicato ai Valdesi, la cui storia viene sommariamente narrata dalle origini fino agli anni '20 del nostro secolo. La bibliografia valdese di cui il Geiser si vale è piuttosto vecchia: Herzog, Ludwig Keller. Non si comprende bene perché egli dedichi questo capitolo ai Valdesi che, nel complesso, non sono stati e non sono di tendenza battista.

V. Vinay

R. Smith, *The archives of the Protestant Church of London*, Huguenot Society of London, Quarto Series, vol. 4, London, 1972, 8°, pp. 104.

Il ricco archivio della chiesa francese di Londra viene qui presentato in un prezioso regesto, che comprende il periodo 1550-1953.

Notiamo, per quanto interessa più da vicino, una lettera del sinodo valdese alla Chiesa Francese del 19 ott. 1674, e una richiesta di aiuto di tale Antoine Consul, « native of Piedmont », del 9 ott. 1740.

Robert Person, *Esame del calendario protestante detto Foxiano, cioè Volpiano, in cui si contengono i Santi Martiri e Confessori protestanti, formato e posto dal predicante Gio: Volpe nella sua Istoria della Chiesa Protestante: venendo lo stesso paragonato col Calendario Cattolico Romano e coi Santi ivi contenuti. Primi sei mesi. Dopo i quali vien la conferenza seguita fra Monsignor di Peron e Monsieur Plessis Mornay etc. scritto dal R. P. Roberto Personio, sacerdote inglese della Compagnia di Gesù. Tradotto dall'originale inglese nell'idioma italiano e dedicato all'augusta maestà di Maria Vergine da Francesco Giuseppe Morelli sacerdote fiorentino.* Tomo II, in Roma nella Stamperia di Giuseppe Lazzerini, MDCCX.

Segnaliamo quest'opera polemica (data della dedica 1603) contro il famoso martirologio di John Foxe; *The Acts and Monuments of the Church containing the History and Suffering of the Martyrs, 1563*. Per quello che si riferisce ai Valdesi, il Person ha un capitolo (non registrato nella Bibliografia Valdese, B. 93), intitolato *Prima setta dei nuovi Evangelici, chiamati Valdesi o Poveri di Lione* (pp. 132-142). In esso critica quanto il Foxe dice di loro, sotto l'anno 1172: *The origin and history of the Waldenses.*

Il Person fa un parallelo fra i cori degli angeli e le sette: « ...come appunto sono a noi (cattolici) i 9 cori degli *Angeli*, così sembrano essere al Volpe e ai suoi compagni queste 9 sorti di *Eretici*... » (p. 132). I Valdesi sono « i patriarchi dei Protestanti ». I loro inizi risalgono al 1200. Erano « da principio un certo Ordine Religioso, non si sa certamente quando essi caddero nelle loro eresie... » (*ivi*). Valdo era « affatto ignorante... non sapeva né leggere né scrivere; nientedimeno istituì una Società, ovvero Ordine Religioso... » (p. 133). Cita la Cronica dell'Abate Uspergense (anno 1212) « che visse nel tempo di quei buoni Frati (valdesi), e parlò in *Roma* con alcuni di essi nel proprio loro Abito, quando cercavano d'ottenere dal Papa la confermazione dell'Ordine loro » (*ivi*).

L'Autore presenta tre serie di articoli nei quali i Valdesi « differiscono dai Cattolici e convengono coi Protestanti », oppure « convengono coi Cat-

tolici contro i Protestanti » oppure « disconvengono e dai Cattolici e dai Protestanti ». Tra i primi notiamo che « i Valdesi... per vendicarsi del Papa, che non volle approvare il loro Ordine... rigettarono l'Autorità... del Vescovo di Roma » (p. 136). Tra i secondi è detto che essi « tenevano esser leciti e convenevoli nella Chiesa tutti gli altri Ordini religiosi, eccettuati quelli dei Mendicanti... ». (p. 137). V. VINAY

ARMANDO PITASSIO, *Diffusione e tramonto della Riforma in Istria: la diocesi di Pola nel '500*, in « *Anuali della Facoltà di Scienze politiche dell'Università di Perugia* », n. s., vol. 10, 1968-70, pp. 7-65.

Lo studio è condotto essenzialmente sui documenti della visita apostolica a Pola nel 1579/80 e sui verbali di processi del S. Uffizio.

SVEN STELLING-MICHAUD, *Le livre du recteur de l'Académie de Genève (1559-1878)*, III, D-G, Genève, Droz, 1972, 8°, pp. XXIII-578.

Continuando nella sua grossa fatica di raccolta dei dati biografici sugli studenti dell'Accademia ginevrina, lo Stelling-Michaud presenta in questo volume molti nomi di studenti valdesi: Danne, Durand-Canton, De Fernex, Forneron, Gaydou, Gardiol, Gay (Abel, Antoine, Banabas, Etienne, Jacques, Théophile), Geymet (Pierre, Jean), Genolat, Gilles (Barthélemy, Jacque, Pierre), Goante (Jacques, Paul), Gonin, Grill, Gross (Augustin, Pierre), Guérin, Guyot (Jean, Simon). La maggior parte di essi furono poi pastori nelle Valli Valdesi.

Qualche dato è sfuggito ai compilatori ma, potrà essere forse occa sione di un'appendice.

Non frequenti i nomi di italiani, per i quali comunque (esclusi forse gli israeliti) è legittimo chiedersi come mai nel '600 o nel '700 forse scelta Ginevra come sede di studi. Nell'88 vediamo comparire qualche anticlericale, come quel Ciro Goiorani, che venne espulso da Torino nel 1854 perché mazziniano, e che poi a Ginevra fondò una Società di mutuo soccorso tra gli emigrati.

DOMENICO MASELLI, *Breve storia dell'altra chiesa in Italia. Tendenze ereticali ed evangeliche nell'Italia Medioevale e Moderna.* Ed. Centro Biblico, Napoli, 1962, 16°, pp. 47.

Si tratta di una sintesi panoramica della dissidenza religiosa in Italia, a partire dalle eresie medievali fino all'evangelismo odierno. Come tale, ovviamente, l'A. non si è proposto altro che una presentazione sommaria, che pure nella sua schematicità riesce ad essere abbastanza completa ed a sottolineare gli elementi essenziali del dissenso e le linee attraverso le quali si è manifestata « l'altra chiesa ».

Il pericolo, se vogliamo dire, di una trattazione come questa, è forse quella di richiamarsi ad un lettore già avvertito o specializzato, che sappia gustare, o distinguere, le varie fasi della presenza evangelica in Italia, laddove pensiamo che il lettore comune e sprovveduto si trovi un po' a disagio di fronte ad una compilazione che accampa qualche centinaio di

nomi nuovi grossi problemi di differenziazione confessionale non facilmente avvertibili da chiunque.

Questo è d'altra parte il destino delle opere di compendio, e soprattutto nel campo della storia religiosa, per la quale il nostro mondo italiano è tutto ancora da educare.

Castiglione Miriam, *Aspetti della diffusione del movimento pentecostale in Puglia,* in *Uomo e Cultura,* V, n. 9, 1972, pp. 102-114 + 4 tavole.

L'autrice presenta alcune note più metodologiche che informative, indicando le linee di ricerca che sono state seguite e che possono essere sviluppate per l'esatta identificazione del fenomeno pentecostale.

Un interessante prospetto riassuntivo indica inoltre le località toccate dalla propaganda, il numero degli aderenti, la data e il modo di formazione, i rapporti con il cattolicesimo e le autorità civili.

Credenze e superstizioni della medicina popolare. (Convegno di studi sulle arti e tradizioni popolari. Pinerolo, 26 sett. 1971), 8°, pp. 35, ciclost.

Gli atti di questo convegno, registrato nella loro integrità, presentano una relazione del prof. Silvio Berger, la cultura prelogica e le credenze superstiziose della medicina popolare (pp. 2-9) e la discussione che ne è seguita. Siccome il tema generale è stato poi circoscritto all'area pinerolese, e in particolare alla Val Chisone, lo scambio di idee si è sviluppato soprattutto in rapporto alle pratiche superstiziose ed alla medicina popolare (a base di erbe) della zona. Naturalmente le credenze seguite in Val Chisone trovano riscontro in quelle delle valli vicine.

Uns unserer Heimat - Oberderdingen - Zum 1200. Geburgstag der Gemeind. Herausgegeben: Die Gemeinde Oberderdingen, 1966.

In occasione del millesimo ducentesimo anno di nascita della comunità di *Oberderdingen,* nel 1966, *Gustav Brandauer* ha raccolto in un volume di 278 pagine i risultati di parecchi decenni di studi e di ricerche, dandoci una storia di questa comunità, dalle sue origini fino ad oggi. tutti gli aspetti della vita di questo piccolo centro del Württemberg sono stati studiati e ne è nato un volume interessante, dove il racconto non è appesantito da una erudizione fine a se stessa. Così conosciamo la preistoria di *Oberderdingen,* le sue vicende attraverso i secoli, gli usi e costumi, l'economia, l'industria, l'agricoltura, l'artigianato, ecc. Naturalmente, non può mancare un acceno ai Valdesi. Sono 5 pagine che ci narrano le vicende sempre dolorose di quella immigrazione dei Valdesi nella Germania meridionale. Li incontriamo nel 1699, quando il duca Eberhard Ludvig decide di accogliere nei suoi stati 3.000 profughi evangelici di Savoia e Piemonte nel suo Stato. Vi sono le difficoltà della diversità di lingua, di costumi, di razza, di confessione religiosa.

Uno strano corteo turba la quiete di Derdingen: « Gente indiscutibilmente di tipo meridionale, occhi neri e capelli castani; miseramente

vestiti; la maggior parte non calzavano scarpe, ma sandali per cui venivano soprannominati i "sabatati"; portavano i loro miseri beni su carri, ma spesso anche soltanto in gerle sulle loro spalle, per cui vennero soprannominati Huckepäcke (cavallucci - portatori a cavalluccio) ».

Ancora una volta i profughi valdesi devono fare l'amara esperienza che le braccia della solidarietà evangelica non sono precisamente larghe. Viene scelta come zona di colonizzazione il « territorio più devastato [dalle guerre di religione] e più spopolato tra Maulbronn e Derdingen ». Miseria, fame, scorbuto insidiano questa povera gente che si trova alle prese con una legislazione severa che punisce come furto la pesca e la caccia. Tra il 4 giugno e il 3 luglio 1699 muoiono in Derdingen 11 Valdesi, nasce un solo bambino.

Poi c'è la diffidenza luterana. Abbiano pure una loro chiesa questi Riformati, ma la legge è legge; cuius regio...; perciò le pratiche si trascinano; neanche una chiesa abbandonata può esser concessa, finché una scappatoia giuridica non si presenta: una piccola località che è nello Stato geograficamente, ma non giuridicamente.

Le ricerche che sono alla base di questo scritto sono state condotte negli archivi di stato e delle comunità. Tra le fonti stampate manca, stranamente, un qualsiasi riferimento ad una qualsiasi pubblicazione valdese.

Il fondatore del movimento valdese viene qui presentato come Petrus Waldus, Bussprediger.

L. A. V.

GIOVANNI IURATO, *Pietro Taglialatela. Dalla filosofia del Gioberti all'evangelismo antipapale*, Torino, Claudiana, 1972, pp. 188 (Storia del movimento evangelico in Italia, n. 2).

Avvincente la figura di Pietro Taglialatela (1829-1913), la cui avventura spirituale viene attentamente seguita in questa ricerca: dagli studi di seminario alla cattedra di una scuola privata a pastore metodista a pubblicista e uomo di cultura, in un'Italia percorsa dai fremiti risorgimentali prima e poi finalmente unita, ma condizionata dal grosso problema religioso.

Fu l'interesse per Bruno e per Gioberti, probabilmente, ad aprire alla libertà e all'autonomia lo spirito del Taglialatela: dal cattolicesimo liberale al protestantesimo il passo non fu molto lungo, anche se sulla crisi religiosa vera e propria i documenti sono piuttosto scarsi. E il Protestantesimo italiano degli anni '60 e 70 era anticlericale e mazziniano: così fu anche per Taglialatela, per il quale la mancata rivoluzione religiosa in Italia rimaneva come problema più grave, perché senza la « rivoluzione » religiosa anche le altre riforme non sarebbero state valide.

Sicché anch'egli visse e lottò, come tanti altri, nella continua illusione dell'evangelismo dell'ultimo 800, quello dell'Italia evangelizzata e, come tale, capace di una più valida e cosciente vita civile.

Azione questa accompagnata, da parte del Taglialatela, da tutta una serie di lavori di cultura e di pensiero, che lo collocano tra i rappresentanti di quel dialogo a cui il popolo italiano nella sua maggioranza è rimasto comunque piuttosto sordo.

TEOFILO G. PONS, *Dizionario del dialetto valdese della Val Germanasca (Torino)*. Torre Pellice 1973.

Esattamente un secolo fa, con la pubblicazione dei « *Saggi ladini* » nel 1° volume dell'Archivio Glottologico Italiano, il grande glottologo goriziano Graziadìo I. Ascoli poneva le basi scientifiche della dialettologia romanza alla quale, in Italia, si era posta fino a quel momento un'attenzione per lo più episodica o collezionistica manifestatasi mediante raccolte di traduzioni di un unico testo in vari dialetti, come era stato fatto dal Biondelli, dallo Zaccagni-Orlandini e dal Papanti. Con ciò l'Ascoli dava l'avvìo ad un interesse nuovo e più profondo per le parlate popolari, fra le quali quelle dell'area a maggioranza valdese assursero ad una meritata notorietà nel 1890. In quell'anno Giuseppe Morosi, attento ricercatore prematuramente scomparso, pubblicava un cospicuo studio intitolato « *L'odierno linguaggio dei Valdesi del Piemonte* » nell'XI volume del suddetto Archivio Glottologico. Da allora sono andati moltiplicandosi, a proposito dei dialetti delle valli valdesi e in genere delle cosiddette propaggini provenzaleggianti, articoli ricerche, studi e scritti vari — talvolta con ambizioni letterarie — i quali presentano un valore certo disuguale, ma sono tutti rivelatori di uno spirito nuovo nella considerazione dei nostri "patois".

Fra tanto fervore di opere la lessicografia aveva avuto fino ad oggi, insieme con la grammatica descrittiva, la parte della cenerentola, rivelandosi appena sottoforma di nomenclature o di glossari occasionali. Unica eccezione di rilievo, l'ancora recente ed ottimo studio della Griset sulla parlata di Inverso Pinesca, il quale però ha più un carattere illustrativo che metodico. Ma ecco che ora giunge ad appagare la nostra attesa un vero e proprio vocabolario generale: il « *Dizionario del dialetto valdese della Val Germanasca* » del Professor Teofilo G. Pons, edito dalla Società di Studi Valdesi che l'ha inserito nella sua sceltissima collana. È questo un evento, più che un semplice avvenimento, per la lessicografia dell'area provenzaleggiante del Piemonte, ed è un giusto premio per l'attività paziente, meticolosa e premurosa con cui l'Autore, nell'arco di mezzo secolo, ha raccolto il tesoro lessicale della sua valle fondandosi in prevalenza sul "patois" del paese natìo, cioè di Massello.

Il volume si presenta in una veste tipografica molto chiara che ne rende agevole la consultazione, ed è ricco di informazioni introduttive comprendenti cento pagine. Il Prof. Augusto Armand Hugon ne ha stilato la presentazione. Dell'A. stesso sono la prefazione, i cenni storici sui Valdesi, un esposto sulla questione della lingua valdese e l'esame dei contatti con le parlate delle aree circostanti: provenzale transalpina, italiano, francese, piemontese (manca soltanto un raffronto con i "patois" adiacenti). Del Dott. Arturo Genre sono le note fonetiche ed un nitido capitolo di appunti morfologici. Chiude quest'introduzione l'elenco delle abbreviazioni e un'informatissima « Bibliografia dialettale valdese », compilata dall'A. e dal Dott. Genre i quali praticamente non hanno lasciato sfuggire nulla alla loro elencazione, nemmeno la citazione di alcuni testi scritti in una specie di lingua franca figurante come "patois" di Gleisolle. Nel dizionario si trovano inserite sedici pagine fuori testo con cui l'In. Gio-

vanni Grill ha illustrato molto opportunamente oltre centoventi oggetti tipici della vita agricola. Con le due cartine geografiche del Geom. Paolo Oudry il volume assomma ad un totale di quattrocento pagine.

Il dizionario comprende oltre settemila voci. Volendo, l'A. avrebbe potuto accrescere il molto questo numero, ma ciò sarebbe andato a scapito della peculiarità della sua opera. In un certo senso egli ha selezionato i termini senza punto impoverire l'insieme lessicale della parlata, di cui ha registrato prevalentemente gli aspetti tipici trascurando — per quanto possibile — i calchi più dozzinali tratti dalle lingue circostanti nonché i doppioni più superflui con cui il piemontese preme sul "patois" per bocca dei patoissanti più sbadati e meno consapevoli; e se mai attinge in questo campo, l'A. fa spesso notare la differenza tra la forma più genuina e l'allotropo che preme per aver diritto di cittadinanza, come nel caso di *ënlurdir* e *ënciucar*. I forestierismi e i prestiti (o adozioni) da altre lingue riguardano principalmente il campo dei concetti astratti, dell'intelletto, della religione, dei sentimenti, oppure quello di una civiltà estranea; ma la genuinità in antica si ritrova in quella che è, od era, l'interpretazione della attività quotidiana sul posto: agricoltura, allevamento, artigianato locale, fauna, flora, economia domestica ecc. Un ottimo principio adottato dall'A. è quello di far seguire alla traduzione italiana del vocabolario della fauna e, soprattutto, della flora, anche la denominazione latina, che elimina ogni rischio di ambiguità o di approssimazione. Per gli oggetti e attrezzi più caratteristici sono di grande utilità le tavole disegnate dall'Ing. Grill, tanto che non guasterebbe se fossero più numerose, poiché danno una immagine diretta più evidente e più precisa di qualsiasi definizione. Insomma, è un complesso abbondantissimo in cui soprattutto il patoisante non più giovane ritrova tanti vocaboli sbiaditi dall'uso sempre meno frequente che gli danno un'impressione calda e semplice come l'eco lontana di una melodia pastorale.

Con ciò non intendiamo affermare che questo dizionario sia completo nell'elencazione dei termini più tipici. Un'opera di tal genere non potrà mai esser completa, essendo fondata soprattutto sulla tradizione orale; e nessuno sa ciò meglio del Prof. Pons, il quale certamente continua a scoprire ogni tanto vocaboli rimasti celati nei recessi della memoria o nelle pieghe delle conversazioni, ma ancora vivi e noti, sia pure a seconda delle generazioni. Ai nostri occhi, la sua maggiore importanza non è tanto di avere o meno esaurito la materia, bensì di costituire un aspetto essenziale della nostra individualità etnica, di rappresentare una pietra miliare sul cammino della conoscenza delle nostre parlate. Questo dizionario è un prototipo, e come tale ancora perfettibile soprattutto attraverso una collaborazione collettiva; ma ad esso dovrà necessariamente rifarsi chiunque intraprenda una ricerca analoga per altre varianti dialettali del nostro settore, chiunque voglia occuparsi seriamente di dialettologia occitanica, come non potrà ignorare gli ottimi appunti morfologici del Dott. Genre chiunque intenda condurre ricerche di grammatica descrittiva nelle nostre valli.

Qualche appunto potrebbe esser mosso ad alcune scelte grafiche. Il

sistema misto che è stato adottato raffigura in parte i tentennamenti che hanno caratterizzato fino a poco tempo fa la ricerca empirica di un sistema grafico apposito, ricerca eternamente vagante fra italiano e francese, e quasi sempre ignara della lingua a cui si dovrebbe dare la precedenza assoluta su tutte le altre: il provenzale. Occorre però tener presente che l'A. (come afferma egli stesso nella prefazione) ha destinato la sua opera agli « utenti del patois », per dirla con Genre, più che ai linguistici ed ai dialettologi; è pertanto apprezzabile la sua intenzione di non imporre ai lettori impreparati la fatica d'interpretare un'ortografia che, per quanto logica, sarebbe stata estranea alla loro formazione scolastica. Tuttavia si sarebbe dovuta evitare la notazione della *r* etimologica all'infinito dei verbi, ormai scomparsa dalla pronuncia e quindi superflua, e la cui riesumazione non è sufficientemente giustificata dal fatto che essa riappaia in rari casi di fonosintassi.

L'attributo di « valdese » applicato al dialetto della Val Germanasca può avere un carattere affettivo, ma in pratica è troppo limitativo. Se in campo filologico è ammissibile sostenere, con o senza riserve, l'esistenza di un'antica lingua valdese fondandosi su testi scritti in un determinato idioma e riguardanti aspetti inconfondibili del valdismo, la medesima tesi è molto meno valida in campo dialettologico, né si possono accomunare i due fatti come se fossero due aspetti di un unico fenomeno. La presenza in Val Germanasca di una non trascurabile minoranza di patoisants, diciamo così, eterodossi, ma non eteroglotti e non sempre allogeni, e la continuità di "patois" analoghi, talora quasi identici, nelle confinanti alta Val Chisone e alta Val Dora, rendono per lo meno dubbia la fondatezza del suddetto attributo, il cui uso porta a scoperte curiose, come quando, nel capitolo riservato alla bibliografia dialettale valdese, compaiono parecchi nomi di autori valchisonesi, compreso quello del sottoscritto.

Questi sono comunque fatti marginali che non sminuiscono né la qualità né l'importanza dell'opera del Prof. Pons. Più notevole mi pare il fatto che il libro sia considerato come dizionario del dialetto valdese della *Val Germanasca.* Non credo che questo titolo darà sempre soddisfazione a tutti i « Martinenc », poiché in realtà esso tratta del patois di Massello, ed i riferimenti alle varianti notevoli nell'area della Val Germanasca non si possono dire esaurienti. Tale dissidio è stato pur sentito dall'A., il quale lo ha espresso nella prefazione; ma allora tanto valeva adottare il titolo più esatto, il che non avrebbe compromesso né i pregi, né la diffusione del dizionario. Certo, il raggiungimento dell'« optimum » desiderabile avrebbe accresciuto la mole del volume, ma non eccessivamente, se si fossero ridotti all'essenziale i riferimenti etimologici e comparativi. Il vero ostacolo sta nel fatto che tale perfezionamento può avvenire soltanto con il concorso di un gruppo di collaboratori diligenti e competenti.

Il primo scopo che si prefisse fin dall'inizio il Prof. Pons nel redigere il dizionario fu certamente quello di rendere omaggio alla partala dei suoi padri e dei suoi valligiani. Ma non è difficile prevedere che i risultati an-

dranno oltre le primitive intenzioni. Il suo dizionario interessa una cerchia ben più vasta di provenzaleggianti. Nella Val Chisone e nell'Alta Dora una moltitudine di valligiani vi riconosceranno la loro espressione, cioè l'espressione dei dialetti che costituiscono, nell'insieme delle parlate provenzali in Piemonte, il « gruppo settentrionale » — come bene ha specificato il Dott. Hirsch —, gruppo che, da Prali a Chiomonte, possiede una una reale compattezza. Recentemente, in Val Chisone, uno spirito semplice esaminando le tavole disegnate dall'Ing. Grill, esclamò: « Ma il Prof Pons ha fatto il suo dizionario copiando dal nostro patois! ». Egli aveva notato la quasi identità tra le voci del suo dialetto e quelle del dizionario. Dovetti allora spiegargli che questa identità non era dovuta a copiatura, ma al fatto che il suo dialetto e quello del Prof. Pons erano il prodotto dello stesso seme germinato nello stesso "humus", e che le lievi differenze erano state determinate, più che da fattori geografici, da vicende storiche spesso inique, le quali tra l'altro avevano mantenuto per secoli un confine politico innaturale tra la Val Chisone e la Val Germanasca, provocando una preponderanza dell'influsso francese nella prima area e piemontese nella seconda, con funzione preminente del francese in campo confessionale per entrambe le aree dalla seconda metà del XVI secolo fino alla soglia del XX.

I riferimenti comparativi contenuti nel dizionario ci documentano su una certa analogìa lessicale tra il dialetto della Val Germanasca e il dialetto piemontese. Ciò potrebbe indurre qualcuno ad arguire che il "patois" manchi di una spiccata individualità. L'anno scorso, durante l'incontro Piemonte-Provenza (un accoppiamento, questo, che non contribuisce certo a chiarire le idee circa la situazione linguistica delle partale alpine) svoltosi al Roure, uno sprovveduto spettatore, dopo avere ascoltato un'omelìa in dialetto locale della quale aveva capito poco o niente, affermò con sufficienza: « Al e 'na mes'cëtta d piemonteis e d franseis ». È vero che, da alcuni decenni, il "patois" subisce una poderosa azione disgregatrice da parte del più pericoloso fra i linguaggi vicini: il piemontese: ma per passare da questa constatazione all'affermazione di cui sopra occorre attraversare tutto un mare d'ignoranza. Il già menzionato Morosi fu forse il primo ad intuire un fatto ancor oggi troppo trascurato dai romanisti, cioè l'esistenza di una « affinità originaria » tra i dialetti provenzali e il piemontese (come è riportato nel Dizionario a pag. XXIX). È molto verosimile che, all'epoca della transizione dalla fase latina a quella neolatina, quest'affinità sia stata così grande da postulare l'estensione dell'area provenzale e franco-provenzale alla pianura piemontese. Perciò a nostro avviso, le cosiddette propaggini provenzaleggianti non sono il risultato di un traboccamento di popolazione occitanica di qua dallo spartiacque alpino, bensì costituiscono la battaglia di una spiaggia contraentesi man mano sotto l'urto della marea italica, la quale da secoli va sommergendo il piemontese che è ancora sì un dialetto gallo-italico, ma con una struttura ormai decisamente italiana.

Ezio Martin

BIBLIOGRAFIA

Collezione completa Bollettino Società (n. 1 al n. 133)		L.	300.000
Bollettini singoli	cad.	»	2.000
Bollettini singoli per i n. 6, 8, 10, 11, 12, 13, 15, 17, 18, 20, 21, 23, 26, 27, 28, 33, 35, 36, 44, 48, 50, 51, 53, 55, 57, 58, 59, 60, 63, 64, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 90, 97, 99, 103, 105, 106, 110, 115, 116, 117, 118, 121, 128, 129, 132	cad.	»	2.500
Bollettini singoli n. 31 e 93		»	3.500
Bollettini singoli n. 22, 72, 88		»	4.000

Altre pubblicazioni disponibli fino ad esaurimento.

Opuscoli XVII/2 francesi: **1880, 1881, 1882, 1883, 1888, 1889, 1906,** 1909, 1911, **1912,** dal 1914 al 1917, **1919,** 1922 al 1928, 1930 al 1935 (1918-19-21 non pubblicati).			
Opuscoli XVII/2 italiani: **1922, 1923,** 1926, al 1928, 1930 al 1932, 1934 al 1948, **1949,** 1950, **1951,** 1952 al 1967, 1969 e segg (1936 non pubblicato).	cad.	»	300
in neretto (quasi esauriti)	cad.	»	600
— AUGUSTO ARMAND-HUGON: Agostino MAINARDO, contributo alla storia della Riforma in Italia		»	2.000
— T. PONS: Dizionario Dialetto Valdese		»	7.000
— F. GHISI e E. TRON: Anciennes Chansons Vaudoises		»	800
— T. GAY: Temples et Pasteurs de l'Eglise V. de St. Jean		»	2.500
— P. GRIGLIO: Souvenons-nous - Episodes vaudois		»	500
— Index par matières et auteurs 56 premiers N. Bulletin		»	500
— J. JALLA: Les Vaudois des Alpes		»	2.500
— D. JAHIER: Le Pensionnat de La Tour		»	500
— D. JAHIER: Histoire du Collège Vaudois		»	1.000
— G. LUZZI: Santi Pagnini e la sua traduz.latina della Bibbia		»	1.500
— F. OLLIVERO: Dio lo vuole (il calvario dei Valdesi)		»	1.500
— F. OLLIVERO: La guerra dei Banditi		»	2.000
— In Memoria Generale Martinat		»	800
— V. SOMMANI: Dialoghi e fantasie musicali		»	1.000

— Brevi monografie ed estr. Bollettino (prezzi vari):

PEYROT E.: W. S. Gilly — PEYROT ELI: Bibliogr. G. Luzzi — PINNINGTON J.: La scoperta dei V. dagli Anglicani — PONS S.: Preistoria V. — PONS T.: Gen. Dumas — ARMAND HUGON: Pra del Torno — PONS T.: Massello — JALLA P. L.: Le Valli Valdesi (problemi economici e di emigrazione) — PASCAL A.: I Valdesi del Piemonte e i viaggi del Magg. Tollier.

INDICE


Princeton Theological Seminary Library
1 1012 01474 7788

